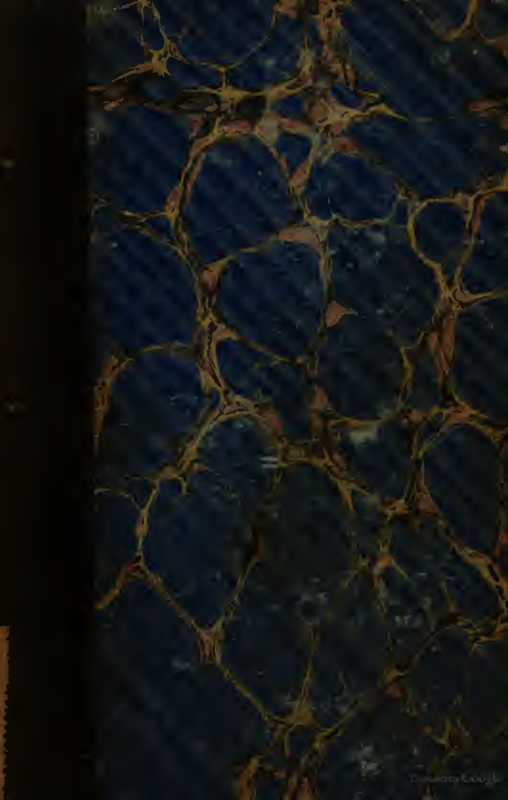




OPERE COMPLETE

DEL REV. PADRE

GIOACCHINO VENTURA

CORSO
DI
FILOSOFIA CRISTIANA
OSSIA
RESTAURAZIONE CRISTIANA
DELLA FILOSOFIA

PEL P. GIOACCHINO VENTURA

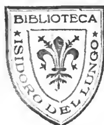
DI RAULICA

VERSIONE ITALIANA DELL'ABATE

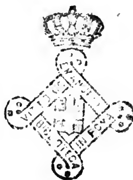
GIOVANNI CASSINI

eseguità di commissione dell'autore

e la sola autorizzata



Volume V.



GENOVA — MILANO



DARIO G. ROSSI — **ERNESTO OLIVA**

COEDITORI

1863

Tip. Guglielmini.

TRATTATO DELL'ANIMA

CAPITOLO X.

Continuazione dello stesso soggetto, l'immaterialità delle anime. Grande filosofia della sensazione. Del numero, dell'economia delle facoltà dell'anima sensitiva, e delle loro funzioni. Dell'anima dei bruti, ed in particolare della sua immaterialità.

§ 103. Ogni animale, oltre i sensi esterni, possiede due sensi interni: IL SENSO COMUNE e LA FANTASIA. — Ogni senso, nelle cose della sua categoria, è un testimone fedele del vero. — Che cos'è IL SENSO COMUNE interno? sua esistenza e sua doppia fondazione: 1.° di formare i fantasmi o di SENTIRE, e 2.° di distinguere tutti i sensibili propri de'sensi. — Necessità che ha il bruto di SENTIRE, per compiere la sua funzione specifica di conoscere. — Diverso modo di sentire degli animali imperfetti e degli animali perfetti. — Perchè quelli non hanno che due o tre sensi, mentre questi ne hanno cinque.

Tra i delitti della filosofia moderna, non è affatto il più piccolo di avere negato ogni potenza sensitiva *interna*, capace di conoscere propriamente gli oggetti esterni. Essa degna di parlare, è vero, dei sensi della vista, dell'udito, dell'odorato, del tatto, poichè tutto questo si tocca con mano; ma, sebbene ammetta i

sensi, in realtà nega la sensazione. Dappoichè, secondo questa filosofia, l'anima è puramente *passiva*, rispetto ad ogni conoscenza, sì intellettuale che sensibile, sì universale che particolare. Come gli è Dio che *comprende* per l'anima, gli è anche Dio che *sente* per essa: e le sensazioni, come le idee, non sono che *modificazioni*, oppure scherzi dell'azione divina nel corpo, come nell'anima dell'uomo.

La filosofia cristiana è salva da questo rimprovero: essa spiega tutto, e non nega nulla. Ed è per questo che solo essa è filosofia, e vera filosofia. Invece dunque di negare la realtà dell'azione dei sensi esterni, essa stabilisce l'esistenza di più *sensi interni*, e sostiene collo stesso zelo l'attività dell'anima sensitiva rispetto alla sensazione, che l'attività dell'anima intellettiva rispetto all'intelligenza.

San Tommaso, pieno di rispetto per Aristotile, IL FILOSOFO delle credenze universali dell'umanità..... quando non se ne allontana, ha dato la sua teoria sul numero dei sensi interni dell'anima sensitiva, e ne novera quattro, cioè: il *senso comune*, la *fantasia* la *virtù cogitativa* e la *memoria*. Ma questa divisione presenta un doppio inconveniente. Da una parte, essa non distingue abbastanza la virtù sensitiva propriamente detta, o la virtù dell'anima sensitiva di trasformare in fantasmi immateriali le impressioni degli oggetti materiali, e dall'altra, essa pone fralle funzioni sensitive la virtù *cogitativa*, che, secondo lo stesso san Tommaso, s'esercita sopra cose *non sentite* (*insensatas*), e che è piuttosto della pertinenza della

facoltà *estimativa*, il secondo atto della vita sensitiva. Ed è per ciò che il santo Dottore si è, in seguito, allontanato da questa teoria, e, a giudicarne dall'insieme della sua propria dottrina della sensazione, secondo lui, i sensi interni non sono in realtà che due, il SENSO COMUNE e la FANTASIA, esercitando ciascuno la doppia funzione che abbiamo indicato: il SENSO COMUNE, la funzione di *formare*, di *distinguere* i *fantasmi*; la FANTASIA, la facoltà di *conservarli* e di *ricordarsene*. Noi seguiremo qui questa divisione, e collo stabilire la realtà di questi due sensi e delle loro funzioni rispettive, ne dedurremo delle prove d'ogni genere in favore dell'*immaterialità* dell'anima sensitiva. Ma, prima di entrare in materia, toccheremo della dottrina scolastica sul sensibile, che altrove abbiamo appena accennato, e che tuttavia si deve avere sempre presente quando si tratta della sensazione.

Il sensibile, secondo questa dottrina, è di due specie: è *comune* o *proprio*. Il sensibile *comune* è ciò che può essere percepito da più sensi, come la distanza e la figura di un corpo, che possono essere giudicate sì dalla *vista* come dal *tatto*. Il sensibile *proprio* è quello il cui giudizio spetta esclusivamente ad un senso, è che non può essere colto da un altro senso; così non si possono percepire i colori che per la vista, i sapori che pel gusto, gli odori che per l'odorato; ed il moto, la distanza, l'integrità, la grandezza, il peso, la forma esterna, la durata, la morbidezza, il caldo, il freddo, le qualità tangibili, in una parola degli oggetti sensibili non possono essere giudicate, *in un modo certo*, che col toccare.

Donde è venuto quel canone della filosofia scolastica: Che i sensi sani, adoperati ad una certa distanza, non s'ingannano mai, fino a che non dimandiamo loro che la testimonianza del loro *sensibile proprio: Sensus, circa sensibile proprium, semper est verus;* e che non c'ingannano che quando esigiamo che ci attestino un sensibile che non è di loro pertinenza. Se ci contentiamo della vista per giudicare della distanza, della grandezza, della figura d'un oggetto, noi possiamo essere ingannati. Ad una grande distanza, una torre quadrata sembra tonda; il collo bianco della colomba, diversamente colorito; ciò che è grande, piccolo; ciò che non si muove, moventesi; ciò che è lontano, vicinissimo; il bastone immerso nell'acqua sembra rotto. Ed è perchè il giudizio di questi accidenti degli oggetti esterni non spetta alla vista, ma al tatto. Diffatti se noi vi aggiugniamo il tatto, se misuriamo la distanza col *braccio*, col *piede*, se prendiamo l'oggetto nelle nostre mani, se tocchiamo il bastone, pure mentre è tuffato nell'acqua, riconosceremo in un modo certo tutti gli accidenti degli oggetti; perchè, nel giudizio delle qualità tangibili, il tatto non inganna mai, come neppure la vista, rispetto ai veri colori degli oggetti considerati da vicino. Posto questo, ecco la teoria scolastica dapprima sul ENSO COMUNE.

L'anatomia ha verificato che esiste, in tutti gli animali perfetti, e segnatamente nell'uomo, diversi nervi partendo da ciascuno de' nostri sensi e terminando nel cervello. Questi nervi sono i veicoli ne-

cessari delle sensazioni. È pel nervo *ottico* che passano nell'anima le sensazioni de' colori. Il nervo *auditivo* le trasmette le sensazioni del suono. I nervi *olfatici* le fanno pervenire le sensazioni degli odori, ed i nervi del tatto, che si estendono in tutti i punti del corpo, e quelli del gusto, sono i mezzi pei quali l'anima sensitiva percepisce tutte le sensazioni de' sapori e delle impressioni svariate degli oggetti tangibili. La prova ne è che, al momento in cui per una causa qualunque, uno di tali nervi non può più funzionare, l'anima non riceve alcuna delle specie sensibili che è incaricata di farle pervenire. Per cui la paralisi del nervo ottico produce la perdita della vista; l'orecchio divien sordo, a misura che il nervo auditivo indebolisce. Gli è il medesimo delle altre sensazioni; esse cessano subito che i nervi che loro son propri, si sono alterati.

Questi nervi adunque sono degli organi, de' conduttori fra la facoltà sensitiva e la sensibile. Ma questi nervi, che si spandono per tutti i sensi, ed anco per tutto il corpo, escono tutti dal cervello, come dal loro comun principio, e rifluiscono al cervello come a loro termine comune. Sebbene dunque sieno degli organi de' diversi *sensi speciali*, essi costituiscono insieme un *organo comune*. Per conseguenza, oltre gli organi propri alle sensazioni particolari, esiste anche, nel corpo d'ogni animale perfetto, un organo comune di tutte le sensazioni, di qualunque parte e di qualunque senso particolare esse giungano.

L'esperienza insegna che, come, il nervo proprio

di ciascun senso una volta offeso, l'animale non conosce più il sensibile proprio di questo senso; così, il cervello sconvolto, tutta l'economia sensitiva è turbata ed anco interdetta. Come dunque i nervi sono gli organi delle potenze o de' sensi particolari; il cervello è l'organo d'una potenza o d'un *senso comune.*

Or « le potenze dell'anima, dice san Tommaso, non esistono affatto per gli organi, ma sono gli organi che esistono per le potenze. Per conseguenza l'essere animato non ha affatto diverse potenze, perchè ha diversi organi, ma, per contrario, ha diversi organi perchè ha diverse potenze da esercitare. La natura adunque non ha messo alla sua disposizione una grande diversità di organi che in vista della varietà delle potenze onde essa l'ha dotato; e similmente essa non ha dato a' diversi sensi diversi modi per sentire, che sempre nell'intenzione di renderli organi convenevoli per gli atti delle potenze » (1).

Secondo questo principio, ogni organo differente, nel corpo dell'essere animato, prova l'esistenza d'una facoltà diversa nella sua anima. Se dunque, oltre gli organi particolari e proprii a ciascun senso, ogni animale ha pure un *organo comune*, gli è evidente che

---

(1) « Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter « potentias. Unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sun « diversa organa, et ideo natura instituit diversitatem organorum « ut congrueret diversitati potentiarum. Similiter diversa media « diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad « actus potentiarum » (I p., q. 78, art. 4).

oltre alla facoltà di sentire il sensibile *proprio di ciascun* senso, ha pure la facoltà comune di sentire il sensibile comune, risultante da *tutti* i sensi. Quest'è la facoltà chiamata dagli scolastici il SENSO COMUNE DELL'ANIMA: « Oltre a' cinque sensi esterni, che conoscono il loro *proprio* sensibile, esiste ancora nell'animale, dice san Tommaso, un altro senso interno che si chiama SENSO COMUNE, a cui spetta di discernere le une dalle altre le impressioni delle cose sensibili, venendo da tutti i sensi e da' ciascuno de' sensi in particolare, ed a cui si rapportano, come a loro termine comune, tutte le percezioni de' sensi » ([1]).

Perciò dunque la funzione del senso comune è doppia, come quella dell' intelletto agente. Dappoichè, come l'anima intellettiva si forma per l'intelletto agente dapprima le idee, o *universalizza* i fantasmi presenti nella fantasia, e poscia distingue le idee degli oggetti corporei; così l'anima sensitiva *si forma* pel *senso comune* dapprima i fantasmi, o rende spirituali le impressioni materiali degli oggetti che colpiscono i sensi, e poi *distingue* il sensibile proprio di ciascun senso, il sensibile proprio di tutti gli altri sensi. Facciamoci ad esaminare la prima di queste funzioni.

È noto abbastanza che, come *comprendere* è con-

([1]) « Præter quinque sensus externos, qui cognoscunt propria « sensibilia, datur etiam alius sensus internus, qui dicitur *Sensus* « *communis*, qui discernit sensibilia quorumque sensuum ad invi- « cem; et ad quem referuntur, sicut ad communem terminum, « omnes apprehensiones sensuum » (I p., q. 78, art. 4).

cepire il particolare senza le sue particolarità, così *sentire* è cogliere il materiale senza la materia; e che come la potenza propria dell'intelletto è di rendere universale il particolare, la potenza propria del senso, secondo l'espressione di san Tommaso, è di rendere spirituale il materiale. Perchè, secondo lo si è anche veduto, gli esseri insensibili non ricevono in essi stessi le cose esterne che secondo la loro *natura* e in un modo tutto materiale; come il sasso ed il legno non ricevono che il calore o l'odore, e divengono caldi ed odorosi, essi pure. Ma gli esseri *sensibili* sono inoltre impressionati da' corpi in un modo quasi spirituale, o secondo la loro specie intenzionale. Toccato alla mano da un corpo caldo ed odoroso, non solo sento che la mia mano diventa *esteriormente* calda ed odorosa, ma mi sento io medesimo modificate internamente anche d'un'altra maniera; perchè percepisco la specie, l'idea del calore e dell'odore: ed è in ciò che consiste la sublime facoltà di *sentire* che si definisce: « La potenza capace di ricevere le specie delle cose sensibili senza la loro materia: *Potentia susceptiva specierum sensibilium sine materia;* » come si definisce la facoltà di comprendere: « La potenza capace di ricevere le specie intelligibili: *Potentia susceptiva specierum intelligibilium.* »

La dottrina scolastica sulla conoscenza ci ha già appreso che ogni cosa conosciuta è in colui che la conosce, come ogni cosa amata è in colui che l'ama: *Omne cognitum est in cognoscente, sicut omne ama-*

tum est in amante. Il che non vuol già dire che la cosa conosciuta deve trovarsi in colui che la conosce, in un modo materiale e fisico, ma solo in un modo spirituale e intenzionale, per la sua immagine, per la sua rassomiglianza e per la sua specie. Or abbiamo veduto che le cose sentite sono percepite precisamente in questa maniera da colui che le sente: dunque sentire è conoscere, come conoscere le cose sensibili è sentirle; e, per qualunque animale, non ci ha conoscenza possibile che per mezzo della sensazione. Ma la più nobile funzione della vita del bruto, è *conoscere*, come la più nobile funzione della vita della pianta, è *generare*, e la più nobile fnnzione della vita dell'uomo, è *comprendere*. Se dunque il bruto è destinato sopratutto a conoscere, e non può conoscere senza sentire, bisogna di necessità che senta, e che oltre alla virtù generativa, goda anco la virtù *sensitiva*.

Ma il bruto non solo ha bisogno di sentire, per compiere la più nobile delle funzioni della sua vita, per conoscere: esso ne ha anco bisogno per esistere. Perchè gli è vero che il genere di vita della pianta, onde la nutrizione è la base, e la generazione il fine, è separabile e realmente distinto dal genere di vita degli altri esseri viventi; ma, come che sia separabile e distinto, il genere di vita de' vegetali, da ogni altro genere di vita, la virtù vegetativa non lascia d'essere, dice san Tommaso, il principio d'ogni vita nelle *cose mortali*. E, sebbene la vita vegetativa possa trovarsi sola, in un composto vivente, senza la vita

sensitiva e intellettiva, tuttavia il contrario non è possibile, e nelle *cose mortali*, la vita sensitiva non può trovarsi senza la vita vegetativa, nè la vita intellettiva senza la sensitiva; perchè « ogni essere vivente che è generato ed è soggetto alla corruzione, deve necessariamente, seguita lo stesso Dottore, avere la aumentazione, la permanenza e il decremento. Ma niente di tutto ciò può aver luogo senza nutrimento; perchè nel tempo in cui il corpo si fa grande, ha bisogno di convertire in sua sostanza una più grande quantità di alimenti che quella che gli è necessaria per conservare la sua grandezza già esistente; al tempo in cui il corpo è stazionario, non ha bisogno che di quel cibo che gli è necessario per riparare ciò che perde; e al tempo del decremento ne ha bisogno di molto meno. Or nutrirsi è una facoltà della vita vegetativa; dunque è necessario che tutti i viventi che sono generati e sono soggetti alla corruzione, godano anche della vita vegetativa » ([1]).

Gli è innegabile che le operazioni *proprie* dell'intelletto non dipendono in alcun modo dal corpo; per-

---

([1]) « Omne vivens, quod generatur et corrumpitur, necesse est « quod habeat augmentum, statum et decrementum. Sed hæc non « possunt accidere sine alimento: quia tempore augmenti oportet « quod plus de alimento convertatur quam sufficiat ad conservationem præxistentis magnitudinis; tempore autem status, æqualiter; sed tempore diminutionis, minus. Cum igitur uti alimento « pertineat ad partem vegetabilem; necesse est quod hæc pars animæ sit in *omnibus viventibus*, qui generantur et corrumpuntur » (Lib. III, DE ANIMA, lect. 17).

chè non solo l'anima non impiega alcun organo corporeo per comprendere, e comprende senza corpo, ma essa comprende in certo modo malgrado il corpo. Tuttavia, poichè l'anima intellettiva, *in quanto l'è unita al corpo,* non può esercitare la sua potenza intellettuale che sui fantasimi che il corpo le fornisce, per servirle non come *istrumento*, ma come *materia* delle sue operazioni, e poichè essa non può ottenere questi fantasmi che *sentendo*, essa ha bisogno pure della facoltà sensitiva. In guisa che, mentre l'anima delle piante non è che vegetativa e *sensitiva* insieme; l'anima de' bruti è e deve essere vegetativa e *sensitiva* insieme; l'anima *umana*, durante la presente vita, *in statu præsentis vitæ*, come s'esprime san Tommaso, è e deve essere al tempo stesso, *vegetativa*, *sensitiva* e *intellettiva*.

Ma la virtù sensitiva, necessaria pure all'uomo, e con più ragione al bruto, non si trova già allo stesso grado in tutti gli animali. Come gli animali perfetti sono destinati a servire l'uomo in diverse maniere, essi soli godono della facoltà di mutare luogo; ma, per la ragione che non hanno un luogo determinato in cui debbono servire, per la stessa ragione non hanno un luogo determinato in cui debbono vivere. Per vivere e conservarsi in diversi luoghi, hanno dunque bisogno d'una facoltà sensitiva più completa degli animali imperfetti, che non cambiano luogo, e che trovano nello stesso luogo in cui nascono ciò che loro bisogna per nutrirsi e conservarsi.

Ma, se la virtù sensitiva non è e non deve essere

ugualmente estesa, essa deve trovarsi, in certi gradi, in tutti gli animali; ed ogni animale deve almeno avere il senso del tatto, e del gusto, che è una specie di tatto, esso pure. Perchè ogni animale, dice san Tommaso (*De anima*, lib. III, lect. 17), è un corpo animato; ogni corpo animato è suscettibile d'essere modificato pel toccamento di altri corpi fino alla sua distruzione. Se dunque non avesse in sè stesso un mezzo di discernere ciò che gli conviene e ciò che gli è nocevole, non potrebbe conservarsi. Or come il tatto è il mezzo il più facile, il più diretto per fare questo discernimento, è di necessità che ogni animale abbia almeno il senso del tatto.

La vita vegetativa, che è necessaria ad ogni composto sensitivo, e che non può lasciarlo senza esserne distrutto, non si sostiene che per l'alimento. Ora è pel gusto che l'animale può distinguere il cibo che gli è proprio. Onde dunque possa prendere ciò che può conservarlo, ed evitare ciò che gli sarebbe pregiudizievole, deve avere col senso del tatto anche il senso del gusto; perchè il gusto «è il tatto dell'alimento» o il senso del corpo sensibile in quanto è capace di nutrire.

Ed è per questo che si trovano questi due sensi pure negli animali imperfetti che non hanno moto progressivo, come i molluschi.

Cotesti animali si trovano accanto, nello stesso luogo in cui si producono, l'alimento onde si nutriscono, e lo distinguono abbastanza da' sensi del gusto e del tatto; nè il colore, nè il suono, nè l'odore, possono

migliorare le condizioni del loro alimento e del loro essere. Sono dunque compiutamente sprovveduti de' sensi della vista, dell'udito, dell'odorato, solo necessari agli animali moventisi progressivamente, ed obbligati a cambiare di luogo per trovare il loro alimento e compiere i loro esercizi.

Ma non si ha già a dire che le piante, trovando tutto pronto, nel luogo in cui vegetano, il loro cibo, abbiano pure il senso del gusto e del tatto; perchè gli animali imperfetti, di cui trattasi, sebbene non possono muoversi, pure s'allontanano da ciò che può corromperli e inclinano verso ciò che loro conviene, per quanto possono, per la contrazione o per la dilatazione delle loro membra; ciò che la pianta non fa. Non ci ha dunque senso in questa, mentre, secondo quello che vediamo, gli è impossibile di negare a quelli almeno il tatto ed il gusto.

Rispetto agli animali che, non essendo fissi in un luogo determinato, sono stretti d'andar a cercare, pel moto di locomozione, lungi dal luogo che gli ha veduti nascere, il cibo che non trovano nel detto luogo, non basta loro di sentir da vicino e d'essere colpiti immediatamente dagli oggetti esterni, come i molluschi; essi hanno anche bisogno di sentire, ed essere impressionati per un mezzo intermediario che, modificato dall'oggetto lontano, venga a modificare i loro sensi. Or gli oggetti lontani non giungono a modificare, per un mezzo intermediario i nostri sensi che per la loro figura ed il loro colore che giunge fino a noi a cagion della luce, e pel rumore che fanno

e l'odore che esce di essi, e che ci affettano a cagione dell'aria. Bisogna dunque che l'animale che è obbligato di sentire da lontano, abbia in lui organi capaci di ricevere le impresssoni che gli oggetti lontani gli mandano pel mezzo della luce e dell'aria; bisogna che abbia la vista per percepire le figure ed i colori, l'udito per intendere il suono, l'odorato per sentire l'odore di quei medesimi oggetti. Dunque gli animali perfetti per conoscere e sentire pure di lontano, gli oggetti, e di provvedere al loro cibo ed alla loro difesa, e per raggiungere il fine della loro esistenza, oltre ai sensi del gusto e del tatto debbono avere, fatte poche eccezioni, tre altri sensi: la vista, l'udito e l'odorato. Ecco dunque ciò che è *sentire*, e perchè questa incomprensibile facoltà si trova, più o men sviluppata, più o men completa, più o men perfetta, in tutti i bruti, pure i più imperfetti. Ora dobbiamo vedere in che modo questa facoltà si esercita, in che modo la sensazione si opera; questa disamina grandemente appartiene alla conchiusione che è l'oggetto della discussione presente.

§ 104. Esposizione del fenomeno della sensazione. — L'impressione degli oggetti esterni, semplice sui composti inanimati, è doppia sui composti animati. — In che modo il senso è impressionato spiritualmente dall'essere materiale. — L'operazione del sentire è una prova evidente dell'immaterialità dell'anima sensitiva.

Il vocabolo « senso » ha due significazioni molto diverse: ora significa organo corporeo che riceve le

impressioni degli oggetti esterni; ora si adopera per indicare la facoltà sensitiva per la quale l'anima si forma i concetti spirituali delle cose materiali, come si forma, per la facoltà intellettiva, i concetti universali delle cose particolari. Gli è in quest' ultima significazione che abbiamo preso il vocabolo senso, quando, seguitando san Tommaso, abbiamo affermato che il senso ha la virtù di rendere spirituale il materiale, come l' intelletto ha la potenza di rendere universale il singolare.

Il fenomeno della sensazione risulta adunque da una doppia operazione: 1.° dall' impressione, più o meno diretta, degli oggetti esterni sui nostri sensi; 2.° dal potere che l' anima esercita sui sensi impressionati. L'organo, l'occhio, per esempio, è doppiamente passivo nella sensazione; dappoichè è passivo rispetto all' oggetto esterno che lo colpisce, ed è passivo rispetto anche alla virtù sensitiva dell' anima che lo rende atto a cogliere il materiale senza la materia. Ecco la bella spiegazione che san Tommaso dà di questo fenomeno: « Questo cambiamento nel senso (la sensazione), si produce per lo stesso organo in cui risiede la potenza, capace di percepire le specie delle cose sensibili senza la loro materia. Quindi l'organo della sensazione è bene una stessa cosa colla stessa potenza sensitiva *nel soggetto;* ma, rispetto alla ragione, questa potenza è una cosa totalmente distinta *dal corpo* o dall'organo stesso pel quale essa si esercita; dappoichè la potenza sensitiva è, in certo modo, la *forma* dell' organo, perchè, come ogni forma dà

alla materia il suo atto proprio, la potenza sensitiva dà all'organo l'attitudine di cogliere le immagini degli esseri sensibili; e l'organo è ciò che riceve in sè stesso questa attitudine come la materia riceve la sua forma » (¹).

Perciò dunque, nel fenomeno della visione, i raggi luminosi, partendo dal corpo illuminato, riflettendosi secondo la diversità della sua forma e de' suoi colori, ed essendo accolti nell'occhio, non fanno che tracciarvi l'immagine dell'oggetto, appresso a poco come accade sulle lastre del dagherrotipo; e non è che per la virtù visiva dell'anima, o per la stessa anima, agente sull'occhio e per l'occhio, che questa immagine tutta materiale si cambia in un'immagine intenzionale, e che in quest'immagine, spogliata d'ogni materialità, l'anima percepisce l'oggetto materiale senza la materia (come, secondo la bella espressione di san Tommaso, la cera riceve l'impronta del suggello senza la materia del suggello), e sente, conosce o vede in essa stessa l'oggetto esterno.

La vista, sebbene meno perfettamente, poichè, fra

(¹) « Hæc immutatio in sensu fit per organum, quod est illud « in quo est potentia susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus cum potentia ipsa sensitiva est idem subjecto: « sed potentia sensitiva ratione distinguitur *a corpore* seu ab organo isto. Potentia enim est quasi forma organi, qua nempe organum aptitudinem habet ad recipiendas formas sensibilium corporum; organum vero est ipsum susceptivum sensus, sicut materia est susceptiva formæ. »

i sensi, ha il privilegio d'essere, come lo chiama san Tommaso, UN SENSO SOMMAMENTE INTELLETTIVO, *sensus maxime intellectivus*, è della stessa maniera che le cose accadono ne' fenomeni dell'udito. Il corpo sonoro, colpito da un altro corpo, produce nell'aria una commozione secondo la sua natura, la sua grandezza, la sua sonorità, ed il modo con cui è stato colpito, e che dicesi « suono ». Portato nell'aria così concitata, questo suono scuote dal canto suo, pel canale auditivo, esattamente nello stesso modo, il timpano dell'orecchio. Sin qui tutto è materiale; e non è che per la virtù auditiva dell'anima, e per la stessa anima, operante nell'orecchia o per l'orecchia, che questo scuotimento, pure azione de' corpi urtantisi mutuamente, depone tutto ciò che ha di materiale, diviene un concetto intenzionale, e l'anima sente, conosce in essa stessa il suono, e diversi suoni ed intende.

L'odore che esce de' corpi, che non giugne alle narici che per lo stesso mezzo pel quale il suono giugne all'orecchio, cioè per l'aria, il fenomeno dell'odorato si produce totalmente nello stesso modo di quello dell'udito. È anco l'anima dell'animale che si forma una specie immateriale degli odori, che percepisce gli odori per le narici, come intende per l'orecchio.

Gli è anco per questo modo che si operano i fenomeni del gusto e del tatto, perchè il palato, come tutto il corpo dell'animale, sono affetti, senza intermezzo, dal contatto immediato degli oggetti che li

modificano. Ma è sempre l'anima che, agendo negli organi del gusto e del tatto, pei nervi che, partendo del cervello, si spandono per tutto il corpo, compresivi la lingua ed il palato, conosce intenzionalmente tutte le qualità saporose, e palpabili de' corpi, il dolce e l'amaro, l'eccitante e l'insipido, il freddo ed il caldo, il morbido ed il duro, l'umido ed il secco, l'unito e lo scabro, il grande ed il piccolo, il tondo ed il quadro.

Che si ricordi qui la bella dottrina di san Tommaso sulla sensazione, che abbiamo altrove esposta (§ 43, p. 313): « Il cambiamento, ci dice, che gli oggetti esterni producono nei nostri sensi è di due sorta, *naturale* e SPIRITUALE. Il cambiamento *naturale* è quello pel quale i nostri sensi ricevono la forma dell'oggetto esterno, secondo il suo essere *naturale* come il caldo (che è la forma naturale del corpo caldo) è ricevuto nel corpo riscaldato. Il cambiamento *spirituale* è quello pel quale l'oggetto esterno percepito secondo la sua forma o il suo essere *spirituale* come la forma del colore (o della grandezza) dell'oggetto scorto si disegna nella pupilla dell'occhio senza che questa cambi di colore (nè divenga più grande). Or non si sente che in quanto ha la potenza di percepire il cambiamento *spirituale* per il quale l'oggetto esterno impressiona il senso; non si sente che per l'intenzione (o per la specie intenzionale) della forma sensibile. Il che è sì vero che, se il solo cambiamento naturale bastasse per sentire, tutti i corpi naturali dovrebbero *sentire*, perchè ogni corpo naturale

patisce un cambiamento *naturale* ogni volta che è affetto da un altro corpo » ([1]).

« Ma gli è anco da notare che, in taluni sensi, come nel senso della vista, l'oggetto esterno non produce che il cambiamento *spirituale* solamente, mentre, negli altri sensi, produce i due cambiamenti allo stesso tempo, il cambiamento secondo l'essere *naturale* dell'oggetto, e il cambiamento secondo l'essere *spirituale*, come ne' sensi del gusto e del tatto; perchè la mano che tocca un corpo caldo si trova essa stessa riscaldata, al tempo stesso che l'anima percepisce l'idea del calore, e la lingua è spesso bagnata dall'umidità de' vapori. Rispetto agli organi dell'odorato e dall' udito, non soffrono alcun cambiamento, secondo l'essere *naturale* degli oggetti che li alterano se non è per caso (come quando una troppo grande commozione dell'aria, prodotta dall'esplosione di più cannoni, lacera le fibre dell'organo dell'udito e ne fa colare sangue). La vista sopra tutto è al coperto d'ogni cambiamento *naturale*, l'occhio, vedendo, non patisce

---

([1] « Est autem duplex immutatio, una naturalis et alia spi- « ritualis; naturalis quidem secundum quod forma immutantis « recipitur in immutato, secundum esse naturale, sicut calor « in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immu- « tantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut for- « ma coloris in pupilla quæ non fit per hoc colorata. Ad ope- « rationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per « quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus; alio- « quin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, « omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. » (I p., q. 78, art. 3.).

affatto alterazione in sè stesso, e non ne suppone neppure nell'oggetto che vede. Ed è per questo che è il senso spirituale per eccellenza, ed il più perfetto di tutti i sensi » (1).

Non ci ha nulla di più esatto di questa dottrina; dappoichè se, per la visione di certi uomini, di certi animali, di certi luoghi, di certe cose, l'uomo ed il bruto non fossero impressionati che solo secondo l'essere *naturale* di questi oggetti, e in nissun modo secondo il lor essere spirituale, come potrebbero essi conservar in essi stessi la conoscenza, l'idea di questi oggetti, pure dopo che hanno cessato di colpire i loro occhi? Come potrebbero gli uomini e gli animali riconoscere fra loro, imitare e ripetere a vicenda i loro movimenti e le loro azioni?

Similmente, se il suono non facesse che colpire fisicamente l'orecchio, senza lasciarvi il minimo segno d'una concezione intenzionale, come mai l'uomo ed il bruto potrebbero conservare in essi stessi, ripetere

---

(1) « Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus, tangens calida, calefit; et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est ab que immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus. » (*Loc. cit.*)

a essi stessi, contrafare i suoni, i fragori de' corpi sonori della voce, degli strumenti musici e della parola, pure quando non l'odono più? Come mai l' uomo ed anche il bruto potrebbe apprendere il linguaggio e la musica? Come mai si potrebbe parlare, tutta la vita, la lingua imparata nell'infanzia; ripetersi a voce bassa, senza articolarle, parole raccolte a piè d' una tribuna, e canticchiare in casa de' motivi uditi in teatro? Come mai il cane potrebbe distinguere la voce del suo padrone da quella d' un altro, e la significazione di varie voci per le quali gli è imposto d' andare o di venire, di levarsi o di stendere la zampa? Come mai il cavallo da battaglia modificherebbe il suo corso secondo i vari suoni della tromba ed il cavallo da traino saprebbe che a certi gridi del suo conduttore, deve fermarsi o camminare, voltare a manca o a dritta? Come mai il canarino ripeterebbe egli i motivi sonati alle sue orecchia coll' organetto, e come mai il pappagallo Vervet di Gresset avrebbe potuto ridire, in un monistero, le orrende parole che avea udito sopra un naviglio?

Similmente in fine se il tatto, il gusto, l' odorato dell' animale non fossero modificati che in un modo materiale e solo per gli oggetti esterni, e che questi oggetti non imprimessero nella sua anima un'immagine immateriale qualunque di essi stessi, come mai potrebbe accadere che alla sola vista o al solo ricordo d' una medicina amara, d' un odore spiacevole o del ferro o del fuoco onde altra volta si sono provati gli effetti, si provassero delle nausee, degli urti di nervi e de' ribrezzi?

Perciò dunque, tutti i sensi non sono punto modificati dal sensibile in un modo materiale, ma lo sono tutti in un modo spirituale e intenzionale ([1]); in guisa che ciò che costituisce l'essenza della sensazione propriamente detta, è la percezione dell' oggetto esterno secondo la sua forma o il suo essere spirituale, ed ogni essere che sente, l'uomo, il bruto ed anco il mollusco, la cui virtù sensitiva è tanto ristretta ed imperfetta gode della sublime facoltà di percepire l'oggetto sensibile in un modo intenzionale, e di cogliere il materiale senza materia.

Gli è vero che non si può vedere senza occhio, nè intendere senza orecchi, ecc.; ma non è già l'occhio materiale che vede, nè l'orecchio materiale che ode, la visione e l'audizione non sono affatto facoltà della materia; altrimenti ogni pezzo di materia vedrebbe ed intenderebbe. Ma è l'anima che vede per gli occhi, ode per le orecchie, e sente per tutti gli altri sensi. In prova di che, al momento in cui l'anima si separa dal corpo, nè l'occhio sano ed aperto non vede più, nè l'orecchio intende più.

Per conseguenza, i sensi esterni non intervengono che come organi nell' esercizio di questa facoltà, ed il suo sorprendente risultato non è che l'opera della virtù sensitiva dell'anima del composto animato. E

([1]) « Sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi habet *esse* forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale; in sensu habet esse intentionale et SPIRITUALE » (S. Thom., *loc. cit.*).

nulla di materiale può essere *causa efficiente* d'un fenomeno intenzionale e spirituale. Se dunque ogni anima sensitiva possiede, in diversi gradi, il potere di percepire l'oggetto esterno secondo il suo essere spirituale, di formarsene essa stessa una concezione, un' immagine, una idea che ha nulla di materiale, bisogna di necessità conchiudere che è essa stessa immateriale.

Che non si opponga che la sensazione, compiendovi per mezzo di organi corporei, pei sensi non può essere che un fenomeno tutto corporeo. Perchè ciò che implica contradizione è che la materia sia *causa efficiente*, principio attivo, ma non che essa sia *causa istrumentale*, organica di un effetto immateriale. Dappoichè lo scultore non giugne egli, col mezzo dello scalpello, a tradurre nel marmo i suoi proprii pensieri, a tracciarvi dei sentimenti, delle passioni, e quasi a dargli la vita e a farlo parlare? Il pittore non fa egli altrettanto per mezzo della matita e de' colori? Ecco dunque de' fenomeni che sebbene sieno ottenuti per mezzo di strumenti al tutto materiali, non lasciano d'essere dei fenomeni intenzionali, spirituali essi stessi. È a questo modo che la sensazione, sebbene compita per l'organo del corpo, non lascia affatto d'essere l'opera d'un principio incorporeo, ed un fenomeno incorporeo essa stessa.

Finalmente, come solo una potenza universale può formare una concezione universale, così solo una potenza immateriale può formare una concezione immateriale; e, come l'università delle concezioni che si

forma l'anima intellettiva è una prova irrefragabile della sua natura universale, così l'immaterialità delle concezioni che si forma l'anima sensitiva, è una prova irrefragabile dolla sua natura immateriale.

Nissuno essere non può dare nè trasmettere ciò che non ha. Il materiale adunque, che non ha nulla di spirituale, non può produrre lo spirituale, come lo spirituale, che non ha nulla di materiale, non può produrre *da sè* il materiale. Se dunque l'anima sensitiva si forma, genera, in certo modo d'essa stessa in essa stessa, i fantasmi, che sono concezioni immateriali, gli è perchè essa stessa è immateriale.

§ 105. Della seconda funzione del senso interno, di distinguere i differenti sensibili. — Il bruto esercita, esso pure, questa funzione. — Tre argomenti che ne risultano in favore dell'immaterialità della sua anima.

È un fatto che noi distinguiamo non solo le diverse specie del sensibile proprio di ciascuno dei nostri sensi, ma ancora il sensibile proprio di un senso del sensibile proprio degli altri sensi. Non solo noi distinguiamo i diversi colori che sono il sensibile proprio della vista, ma anche i colori dai suoni che sono il sensibile proprio dell'udito; i suoni dagli odori che sono il sensibile proprio dell'odorato; e gli odori dai sapori e da tutte le impressioni che producono sul nostro corpo le qualità sensibili, e che formano il sensibile proprio del gusto e del tatto.

Or gli è certo che ciascun senso particolare non può distinguere che il suo proprio sensibile. Per mezzo della vista noi non possiamo distinguere che il bianco dal nero, il verde dal rosso; ma non possiamo distinguere i colori dai suoni, dai sapori, dagli odori, e *viceversa*. Se dunque distinguiamo non solo le differenti specie del sensibile proprio di ciascun senso, ma anche le differenti specie di sensibile proprio di tutti gli altri sensi, questo non può aver luogo per alcuno de' cinque sensi particolari, onde l'operazione è limitata al sensibile proprio e non può oltrepassarla; ma, per un altro senso, al tutto diverso dai cinque sensi particolari, e la cui azione non è determinata ad alcun sensibile proprio, ma si estende ai sensibili proprii di tutti i sensi, per confrontarli fra essi, per discernerli e giudicarli. E questo senso è il SENSO COMUNE.

Questo ragionamento appartiene a san Tommaso, « Il senso proprio, dice egli, non giudica che del suo *proprio sensibile*, e non distingue le impressioni di questo sensibile che dalle impressioni dello stesso sensibile che si riceve dal medesimo senso. Così la vista, a mo' d'esempio, distingue certo il *bianco* dal *nero* e dal *verde*, ma essa non può distinguere il *bianco* dal *dolce*, come il gusto non può distinguere l'*amaro* dal *rosso*. Ed è perchè, per distinguere due cose, bisogna conoscerle tutte e due, ed il sensibile proprio della vista non essendo che il colore, come il sensibile proprio del gusto non è che il sapore, nè la vista conosce i sapori, nè il gusto i colori, e

per conseguenza non possono discernerli. Bisogna dunque attribuire il discernimento di tutte le sensazioni ad un senso che conosce al tempo stesso, tutti i sensibili propri di ciascun senso particolare, e bisogna ammettere che al *senso comune* appartiene solo la facoltà di distinguere le sensazioni che si ricevono dai diversi sensi e di giudicarli, perchè è a questo senso comune che vanno a finire, come al loro termine comune, tutte le apprensioni dei sensi, e che anche esso che percepisce al tempo stesso, e le azioni dei sensi e i risultati di queste operazioni, come quello che vede, conosce insieme che vede e l'oggetto che vede. Una simile funzione non può essere eseguita dall' uno dei sensi particolari e propri, perchè ciascun senso particolare non conosce che la forma intenzionale del sensibile di sua pertinenza, pel quale è cambiato. Tutto ciò si vede (come tutto ciò che è percepito dagli altri sensi), produce dunque un doppio cambiamento: l'uno nella facoltà visiva in cui si compie la visione, e l'altro nel senso comune che conosce la medesima visione » (1).

---

(1) « Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo « ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discer« nendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a « dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod, « qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet « ad sensum communem pertinere discretionis judicium; ad quem « referuntur sicut ad communem terminum, omnes apprehensio« nes sensuum, a quo etiam percipiuntur actiones sensuum: sicut « cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sen-

Ma questa facoltà di distinguere le sensazioni fra esse, di sentire per quale senso esse giungono e per quale senso si possono procurare, non è affatto solamente il privilegio dell'anima intellettiva, in quanto essa è al tempo stesso sensitiva. L'anima puramente sensitiva del bruto vi partecipa in grandi proporzioni. Il bruto pure distingue benissimo, non solo le specie diverse del sensibile proprio di ciascuno dei suoi sensi, ma anco la specie del sensibile proprio degli altri sensi. Perchè essa sa per quale senso le viene una sensazione, e per quale senso essa può darsene un'altra. Il bruto ha dunque, esso pure, oltre i cinque sensi, un SENSO COMUNE che li domina e li giudica; e quivi si dee ugualmente applicare all' anima dei bruti le conseguenze risultanti da una tale dottrina. Le quali conseguenze sono le seguenti:

La materia, non ricevendo gli oggetti esterni che secondo il loro essere *naturale*, subisce le loro impressioni, ne soffre, ne è modificata, alterata ed anco distrutta; ma essa non le distingue nè le sente. Voi potete riscaldare una pietra, e, al tempo stesso scolpirvi delle figure rilevate, dipingerla coi più risplendenti colori, e spandere sovr' essa sostanze dolci ed odorose; ma essa non può distinguere il caldo, dalle

« sum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo « immutatur, in quia immutatione perficitur visio, et ex qua im« mutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visio« nem percipit. » (I p., q. 78, art. 4, *ad secundum*).

forme e dai colori; i sapori, dagli odori che le avete dato, come non può sentirli. La distinzione delle impressioni degli oggetti sensibili ripugna alla materia, come la loro sensazione. E come distinguere quello che non si sente? L'essere dunque che, come l'anima sensitiva, non solo sente, cioè, riceve gli oggetti esterni secondo il lor essere *spirituale*, ma ne distingue le diverse impressioni, non è e non può essere materia.

In secondo luogo, discernere e separare intenzionalmente due o più cose con che si conoscono. Non ci ha dunque discernimento possibile senza conoscenza. Ma la materia non conosce, nè può conoscere; dunque essa non può nulla discernere. Per conseguenza, per la stessa ragione che ogni anima sensitiva discerne le sensazioni che riceve, essa non è, e non può essere materiale.

In terzo luogo, se gli è impossibile, dice san Tommaso, che non distinguiamo i sapori dai colori, per esempio, per mezzo di diverse facoltà o di diversi sensi, gli è chiaro che questa distinzione non può essere che l'opera d'una sola e medesima facoltà. Dappoichè se essa fosse il medesimo risultato di facoltà diverse, sarebbe come se diversi uomini sentissero in noi, l'uno i sapori, l'altro i colori; non sarebbe affatto una sola e medesima anima che distinguerebbe i sapori dai colori, i colori ed i sapori dagli odori e dai suoni, e non sarebbe più la stessa anima che pronunzierebbe in essa stessa questa proposizione: « Il colore è una cosa tutto diversa dal sapore. » Perchè dunque sia lo stesso individuo che pronunzia

questa distinzione, bisogna pure che sia lo stesso individuo che la sente. E, come gli è di necessità che lo stesso individuo che dice le due cose le conosca tutte e due, gli è di necessità anche che sia per una sola e medesima potenza che tutto ciò si faccia.

Ma l'unità non appartiene alla materia che in un senso larghissimo ed estesissimo: nel senso vero e reale, ogni sostanza materiale, essendo divisibile in parti, è composta di parti, e quindi non è affatto una. Solo, la sostanza immateriale, non potendo essere divisa, é realmente una. Se dunque la facoltà del SENSO COMUNE non è e non può essere che una, essa è facoltà immateriale, e l'anima che non è che una, è di necessità anco immateriale.

§ 106. Che cos'è la FANTASIA e la sua destinazione? — I fantasmi vi s'improntano in un modo spirituale — Prova che i bruti conservano nello stesso modo i fantasmi nella loro fantasia. — Triplice impossibilità che una tale facoltà sia il proprio della sostanza materiale.

Come l'intelletto non solo si forma e distingue, ma anco conserva in sè le concezioni generali, le idee, pure nell'assenza degli oggetti particolari; così la facoltà sensitiva dell'anima non solo si forma e distingue, ma ancora conserva in essa stessa le concezioni spirituali, le immagini, le specie degli oggetti materiali, pure quando questi oggetti non aspettano più i sensi.

Difatti, ogni uomo può, quando gli pare, ricordarsi

le immagini dei corpi che altra volta hanno colpito i suoi sensi, e pensare alle persone, alle cose, ai luoghi conosciuti e da cui si trova lontano. Durante il sonno questi stessi oggetti gli appariscono e il commuovono, come durante la veglia. Or, nella lontananza degli oggetti che esse rappresentano, nell'immobilità completa, nel riposo assoluto dei sensi, queste reminiscenze, queste rappresentazioni non possono essere attribuite a sensazioni continuate; bisogna dunque di necessità ammettere: 1.° che le concezioni intenzionali, le immagini delle cose sensibili, ricevute in noi dai sensi, rimangono in noi, pure quando non siamo più fisicamente impressionati da queste stesse cose, e 2.° che abbiamo in noi una potenza, una facoltà nella quale conserviamo queste concezioni spirituali, queste immagini delle cose materiali: come abbiamo in noi la potenza, la facoltà in cui conserviamo le concezioni universali, le idee delle cose particolari.

Perciò dunque, come la virtù intellettiva, la virtù sensitiva è doppia, essa pure: e, come l'intelletto, essa pure è *agente e possibile*. Solo questa facoltà, che è colla virtù che forma in noi le immagini nello stesso rapporto che l'intelletto *possibile* è colla virtù che forma in noi le idee si chiama FANTASIA, pure nell'antico francese; e nel moderno *fantasia* (1). Questa

---

(1) *Fantasia*, dice il Buti, *si chiama la potenza immaginativa dell'anima*. Ha pure detto: *Fantasia è veder mentale.*

bella parola, di origine greca, trae la sua etimologia dal vocabolo (φαντάσομαι) *apparire*, perchè è in questa facoltà, e per questa facoltà che le cose sensibili ci *appariscono* sotto una forma intenzionale e sensibile: « L'offizio della fantasia o dell'immaginazione (due vocaboli, che significano la stessa cosa) è, dice san Tommaso, quella di ritenere le forme intenzionali delle cose sensibili. Perciò dunque la fantasia o l'immaginazione è una sorta di tesoro delle forme delle cose percepite dai sensi [1]. »

Ma questi fantasmi non s'improntano già nella fantasia come le immagini degli oggetti si ritraggono esattamente sulla carta per la *fotografia*. Le immagini fotografiche sono al tutto materiali. Esse lasciano congetturare i movimenti, i sentimenti, le abitudini, i rapporti, la parola e la stessa vita degli oggetti che esse rappresentano; ma nulla si muove in esso, nulla vi sente, nulla vi opera, nulla vi si rapporta, nulla vi parla, nulla vi vive; mentre i fantasmi ritratti nella fantasia ci ricordano gli oggetti movendosi, sentendo, testimoniando delle abitudini, dei rapporti, parlando, ragionando, agendo, vivendo. La prova ne è che, eccitati nell'anima dagli organi della fantasia durante il sonno, ci fanno assistere in sogno a tutte le scene della vita per le quali siamo passati, essendo

---

[1] « Ad formarum sensibilium retentionem aut conservationem « ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt. Est autem phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidam forma« rum, per sensum acceptarum » (I p., q. 78, art. 4).

desti. Or le ripetono con tanta vivezza con quanta le abbiamo percepite la prima volta. Noi ne proviamo le stesse sensazioni di piacere o di dolore, gli stessi sentimenti di gioja o di tristezza, di simpatia o d'orrore, che quando ci hanno impressionato nella loro realtà.

Or gli è chiaro che i fantasmi non potrebbero produrre alcuno di questi fenomeni, se non fossero che impressioni puramente materiali, sulle quali l'anima sarebbe chiamata a gittare uno sguardo. Gli è chiaro che hanno qualche cosa d'intenzionale, di spirituale; perchè, solo ciò che è spirituale ed intenzionale può rappresentare in realtà e in azione il sentimento, l'atto, la parola parlata, la parola estesa, i rapporti degli esseri, le sensazioni, le specie, le idee, perchè tutto questo è sommamente intenzionale e spirituale.

Il bruto sogna, durante il sonno, come l'uomo. Il cane, dormendo, abbaia o si duole, prende un'aria dolce o minaccevole, si mostra tristo o gajo, e fa movimenti che attestano che è impressionato dai fantasmi degli stessi oggetti che determinano i suoi abbaiamenti o le sue grida dolenti, la sua dolcezza e la sua stizza, la sua tristezza o la sua gaiezza e tutti i suoi movimenti come quando è desto. Gli è il medesimo delle galline, degli uccelli, che mandano strilli durante il sonno, e di altri animali, che, per la loro attitudine ed i loro movimenti, vi fanno indovinare che, dormendo, sognano il penoso o il dilettevole. Il bruto ha dunque una fantasia così reale ed anco più viva di quella dell'uomo; nella sua fantasia i fanta-

smi degli oggetti esterni s'imprimono pure in un modo più profondo, più tenace, più stabile, e per conseguenza anche in un modo spogliato d'ogni materialità come nella fantasia umana.

Ma il materiale non può conservare in sè l'immateriale, come non può neppure produrlo. Le intenzioni, i concetti, le specie, le idee, i *rapporti*, pure d'esseri particolari e sensibili, non possono rimanere impressi sul cervello, e sui nervi cerebrali o sopra una parte materiale qualunque del corpo.

Come ogni recipiente corporeo non riceve che secondo la grandezza della sua capacità, così ogni recipiente spirituale non riceve che secondo la natura delle sue facoltà. Come dunque una potenza universale non può ricevere il particolare che in un modo universale, così una potenza immateriale non può ricevere il materiale che in un modo immateriale. Perciò, secondo l'abbiamo dimostrato, come la specie degli oggetti particolari non sono ricevute nell'anima intellettiva che dopo che l'*intelletto agente* le ha trasformate in concetti universali, in idee; così le impressioni degli oggetti materiali non sono ricevute nell'anima sensitiva che dopo che il senso interno le ha trasformate in fantasmi o in concetti immateriali. Siccome dunque, perchè l'*intelletto passibile*, che è in certo modo la fantasia dell'anima intellettiva, non riceve e non conserva in lui che concetti universali, necessariamente si conchiude, che è potenza universale; così, perchè la fantasia, che è in certo modo l'intelletto possibile dell'anima sensitiva, non riceve

e non conserva in essa che concezioni immateriali, si dee necessariamente conchiudere che essa pure è potenza immateriale.

Si potrebbe opporre che san Tommaso parla della fantasia come d'una potenza tutto corporea; ma bisogna por mente dapprima che, secondo l'abbiamo già fatto notare collo stesso san Tommaso, tutto ciò che è *corpo*, è ben corporale, ma che tutto ciò che è corporale, non è corpo, e meno anche materia. Perchè si dice *corporale* non solamente ogni corpo, ma ancora tutto ciò che, non essendo corpo, ha tuttavia un rapporto qualunque col corpo: in quella guisa che l'intelletto umano, il quale non è certamente corpo, si dice tuttavia corporeo, perchè è destinato ad essere unito al corpo, e che ha un rapporto di natura col corpo; mentre l'intelletto angelico, il quale, non avendo alcun rapporto naturale col corpo, non solamente non è corpo, come l'intelletto umano, ma è anco incorporeo. Or la fantasia è una potenza la quale ha rapporto col corpo, perchè, alla differenza dell'intelletto, il quale non adopera alcun organo corporeo per compiere la funzione di comprendere, essa si serve dell'organo corporeo del cervello per ricevere le specie sensibili e conservarle; dunque essa è, e san Tommaso ha ben potuto chiamarla « corporea », senza che, per questo, la sia corpo o materia.

In secondo luogo, nel linguaggio scolastico, il vocabolo *fantasia*, come il vocabolo *senso*, ora significa la facoltà ed ora l'organo pel quale essa si esercita.

Or, in questo secondo senso si può dire in tutta verità che la fantasia conserva delle specie corporee, perchè di fatti le impressioni materiali che gli oggetti sensibili producano sui nostri sensi, si conservano lungamente nella fantasia-organo; ma quivi esse si arrestano, e la fantasia-potenza non accoglie o non conserva che le specie puramente intenzionali delle sensazioni.

La fantasia, lo ripetiamo, è, in certo modo, l'intelletto possibile dell' anima sensitiva, come l'intelletto possibile è la fantasia dell' anima intellettiva. Or, come l'intelletto possibile conserva, *senza i fantasmi*, le specie intelligibili, le idee che l'intelletto agente ha estratto dai fantasmi, così la fantasia conserva, senza le *impressioni materiali*, le specie intenzionali che la potenza sensitiva ha estratto dalle impressioni materiali; e, come nell'economia della intelligenza tutto ciò che è particolare rimane nella fantasia, e la concezione universale o l' idea sola passa nell'intelletto possibile; così, nell'economia della sensazione tutto ciò che è materiale rimane nell'organo, e la concezione spirituale o il fantasma solo passa nella fantasia. Come l'intelletto lascia fuori di lui, nella fantasia, tutto ciò che è particolare nel fenomeno dell'intelligenza, così la fantasia lascia fuori di essa, nell'organo, tutto ciò che è materiale nel fenomeno della sensazione. E, come finalmente l'idea, per essere uscita del fantasma, cosa tutta particolare, è tuttavia una concezione universale, e che l'intelletto agente che la produce, e l'intelletto possibile che la

riceve e la conserva, sono nondimeno facoltà universali; così il fantasma, sebbene uscito dall'impressione materiale dell'oggetto sensibile sull'organo, è non pertanto una concezione immateriale, e la potenza sensitiva che lo forma, e la fantasia che lo riceve e lo conserva, non lasciano d'essere esse stesse delle facoltà immateriali.

Ma ecco un'ultima considerazione da fare su questo grave subbietto. L'intelletto, sostanza tutto spirituale, può benissimo, come avviene nell'uomo, essere unito ad un corpo e risiedere in un corpo. Ma, dapprima, non è che come forma sostanziale del corpo, e quindi non è già nel corpo *localmente*, o come in un luogo che lo contiene, ma *virtualmente* come in un luogo in cui opera. Dappoichè, secondo san Tommaso altamente l'ha detto: « Non è già il corpo che contiene l'anima nei limiti della sua materia, ma gli è piuttosto l'anima che contiene il corpo sotto la potenza della sua virtù: *Non corpus continet animam, sed magis anima continet corpus.* » Ma le pure concezioni immateriali, non potendo essere unite al corpo come forme sostanziali, non potrebbero rimanere che *localmente* e non *virtualmente* nel corpo. Or nessuna concezione immateriale non può rimanere localmente in una materia, che avviluppata in una forma materiale. Il verbo, l'idea, il pensiero, l'azione dell'uomo ed anco di Dio, non si trovano *localmente* nei libri o nei quadri, che avviluppati sotto la forma materiale della parola scritta o della figura disegnata. Gli è un fatto, che l'uomo (ed anco il bruto) conserva

nella sua fantasia i fantasmi e le concezioni intenzionali di tutti gli oggetti che ha veduto o sentito, di tutte le persone colle quali s'è trovato in rapporto, di tutti i discorsi che ha udito, di tutti i luoghi che ha visitato, di tutte le opere che ha fatto, di tutti i travagli che ha sofferto, di tutte le pene e di tutti i diletti pei quali è passato, di tutto ciò che gli è avvenuto ad ogni epoca, ad ogni giorno, ad ogni istante della vita. Tutto questo gli ritorna alla mente, quando pure ha meno in animo di pensarvi durante il sonno.

Or, se la fantasia fosse una potenza materiale, un libro, una tela, sebbene piccoli fossero i caratteri, le cifre, le figure sotto le quali una mano invisibile ne le avesse tracciate, essa non potrebbe racchiudere in essa stessa il numero infinito di questi fantasmi, tracciati sotto forme materiali da questa mano invisibile, oppure la dovrebbe essere un libro senza limiti, una tela senza termini, un arsenale immenso. Or non ci ha traccia, nel corpo dell'uomo o del bruto, d'una potenza materiale d'una tal forma, d'una tale grandezza; ed allora il fenomeno incontrastabile della conservazione delle specie sì moltiplici e sì svariate sarebbe incomprensibile. La fantasia, corporea quando si vuole, è dunque e deve essere, come l' intelletto, una potenza immateriale. Dappoichè la materia, essenzialmente finita sotto tutti i rapporti, non può essere infinita sotto alcun rapporto, mentre ogni facoltà immateriale è infinita almeno in *potenza*. Di fatti, come l'intelletto è infinito in potenza, rispetto all'intelligibile, la volontà l'è rispetto all' amabile, la fantasia

l'è per rispetto al sensibile. Come non ci ha limiti al numero delle idee che l'intelletto può concepire, nè al numero dei beni che la volontà può amare, non ci ha limiti neppure al numero dei fantasmi che la fantasia può conservare. E poichè si *comprende* agevolmente (sebbene non si possa *immaginarlo*) che una facoltà *in potenza,* d'un numero *infinito* d'atti, ne possa formare e conservare un gran numero; l'immaterialità della fantasia una volta ammessa, si comprende anche di leggieri il gran fenomeno della conservazione del numero prodigioso dei fantasmi che essa racchiude: come, l'immaterialità dell'intelletto possibile una volta ammessa, si comprende di leggieri il fenomeno ancora più sorprendente del numero quasi infinito delle idee che contiene. Il negare l'immaterialità della fantasia, *in quanto facoltà,* è dunque un non comprendere più nulla dell'economia del senso; è un gittarsi nelle contradizioni le più grossolane. Ed ecco come le funzioni della fantasia provano, esse pure, l'immaterialità dell'anima sensitiva.

§ 107. Della seconda funzione della fantasia, o della memoria sensitiva che il bruto possiede come l'uomo. — L'aspettativa di simili casi, in particolare, che mette in atto questa facoltà, e l'idea del tempo che essa racchiude, provano chiaramente l'immaterialità dell'anima sensitiva.

La memoria (*sensitiva*) appartiene alla parte dell'anima a cui appartiene la fantasia; perchè, sole, le cose immaginabili sono sensibilmente *memorabili.*

Come la seconda funzione dell'intelletto possibile è di ricordare all'anima intellettiva, sotto certe date condizioni, le idee, e di creare, così, la memoria intellettiva; per ciò la seconda condizione della fantasia, vero intelletto possibile dell'anima sensitiva, è di ricordarle ugualmente, sotto certe date condizioni, i fantasmi, e di fare, così, la memoria sensitiva.

Gli è in virtù d'una certa intenzione o d'una certa idea d'utile o di danno: *Ex aliqua intentione seu idea utilitatis vel nocumenti*, conchiude san Tommaso, che gli animali si muovono e seguitano ciò che loro conviene, oppure evitano ciò che loro è pregiudizievole. Ma non solamente sono mossi da queste intenzioni o idee, quando gli oggetti che possono loro essere utili oppure nocivi loro sono presenti; ma anche quando sono assenti e fuori della portata dei loro sensi. Bisogna dunque necessariamente ammettere nell'anima de' bruti, una potenza che non solo conserva, ma anco ricorda, in certe date circostanze, le intenzioni o le idee di questi oggetti (¹).

(¹) « Ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis quæ moventur motu processivo. Moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal, per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum præsentialiter immutatur ab iis, sed etiam eas retineat et conservet. » (I p., q. 78, art. 4).

Diffatti, la memoria sensitiva de' fantasmi, pure ne' bruti meno intelligenti, è uno de' fenomeni i più evidenti ed i più certi della storia naturale. Tutti i quadrupedi, compresovi l'asino, la più bestia di tutte queste bestie, si ricordano, colla più grande distinzione, pure dopo un gran giro di tempo, i luoghi pei quali hanno passato, gli oggetti d'ogni sorta che hanno incontrato, i buoni o i rei trattamenti che hanno ricevuto; e sebbene siano ad una grande distanza dal loro stallo e de' luoghi che loro somministrano ciò che loro è necessario, abbandonati a loro, sanno ben trovare il cammino per giungervi. Le fiere non s'ingannano mai, rispetto al sentiere pel quale esse possono ritornare alla loro tana, pure in mezzo delle più folte foreste dove non ci ha sentieri. La rondine, venendo dell'Affrica, traversando il Mediterraneo, e scorrendo diverse contrade dell'Europa senza smarrirvisi, va difilata alla provincia, alla città, alla casa, al tetto dove nel passato anno avea fatto il suo nido, e dove era stata bene. Tutti, in una parola, sanno che la memoria sensitiva è anco più sicura, più ferma, più certa del suo fatto, nel bruto che nell'uomo.

I fantasmi non possono rimanere nell' anima che per un abito sempre presente nella stessa anima, e che ve li conserva. Ma i fantasmi rimangono nell'anima: dunque, conchiude san Tommaso, si trova, nell'anima e negli organi del corpo animato, un abito sempre presente che conserva le impressioni ricevute da' sensi ed i fantasmi che li rappresentano. L'oggetto sensibile imprime la sua rassomiglianza ne' sensi, il

moto prodotto dall'oggetto sensibile nei sensi, impressiona la fantasia; la fantasia, esercitando la sua virtù immaginativa sopra queste rassomiglianze materiali, se ne forma la specie intenzionale o il fantasma, come l'intelletto agente, esercitando la sua virtù intellettiva sui fantasmi particolari, se ne forma il concetto universale o l'idea; e la figura dell'oggetto resta impressa intenzionalmente nella fantasia, e materialmente nell'organo, pure dopo sparito l'oggetto sensibile di cui è l'espressione. Quest'abito è la *memoria sensitiva.*

La memoria adunque è la scienza abituale della potenza sensitiva, separata dagli atti e dalle operazioni che le sono proprie.

Ma se la memoria non è che l'abitudine o l'attitudine di ricordarsi del passato, e se, come ogni abitudine, essa è una disposizione *in potenza*, la memoria ha bisogno di qualche cosa che la metta in atto, perchè nissuna facoltà passa dalla potenza all'atto, se non per l'azione sopra di essa d'una cosa in atto. Or queste cause che, agendo sulla fantasia ed obbligandola a presentare all'anima i fantasmi onde essa è il deposito, mettono in atto la memoria, sono tre: 1.° certi fenomeni del corpo; 2.° la ripetizione delle impressioni degli oggetti esterni; e 3.° l'attività dell'anima. Or queste tre cause della memoria provano, esse pure, l'immaterialità della fantasia su cui esse sperano.

La prima di queste cause non agisce che durante il sonno del composto sensitivo, siccome l'abbiamo già esposto nella prima appendice, alla parte terza della

Filosofia cristiana (vol. III). Il nostro lettore non ha dunque che a ricordarsi di ciò che è stato detto, in tal luogo, su questa prima causa della memoria sensitiva.

Non abbiamo qui a ricordare che due cose: la prima è che il bruto sogna gli oggetti sensibili, come l'uomo; perchè il cavallo sogna la rastelliera, il cane il ladro, così vivamente che il guerriero le armi e le battaglie, il colono il suo campo ed il suo aratro, il pescatore la sua barca e le sue reti, il mercatante il suo spaccio o l'avaro il suo forziere. La seconda cosa da osservare si è che i sogni formano, essi pure, un insieme di fantasmi o di concetti immateriali.

Or un tutto, un insieme di concetti immateriali, pure occasionati da cause materiali, non può essere colto che da una potenza essenzialmente una e per conseguenza senza parti, veramente immateriale. Se dunque i fantasmi, sebbene eccitati da cagioni fisiche, che, durante il sonno, l'anima sensitiva vede passare sotto il suo sguardo, sono tuttavia concetti intenzionali che non hanno nulla di materiale, poichè non sono che il materiale trasformato e passato allo stato intenzionale; se l'anima sensitiva li contempla tuttavia nel loro insieme, ne distingue le parti e ne è tutta intera commossa, si deve necessariamente ammettere che essa stessa non ha parti, e che è essenzialmente una e indivisibile, e quindi immateriale.

Le nuove percezioni, o la ripetizione d'antiche sensazioni, sono la seconda causa dell'attualità della memoria; perchè ogni nuova percezione d'una sensazione che è stata un'altra volta provata, determina nel-

l'anima un atto *riflesso* sopra di essa, pel quale si ricorda dell'antichità di questa sensazione, delle circostanze nelle quali essa l'ha percepita, delle impressioni piacevoli o penose che essa ne ha sperimentato, il che è un avere la memoria in atto.

Ma l'anima non può ricordarsi delle impressioni piacevoli o penose che una sensazione le ha fatto provare, senza presentire al tempo stesso che la stessa sensazione, date le medesime circostanze, le farà provare ancora le stesse impressioni; ed è ciò che dicosi l'ESPETTATIVA DI CASI SIMILI: *Expectatio casuum similium,* che è comune pure alla bestia.

Noi non vogliamo consigliare persona di alzare il suo bastone, pure per scherzo, contro un uomo che ha con sè il suo dogo d'Irlanda. Questa bestia, avvertita dell'*espettativa de' casi simili*, che il suo padrone deve essere colpito, farebbe un cattivissimo giuoco al preteso aggressore; in men che non si dice, si gitterebbe sopra di lui, e lo porrebbe a terra. Il cavallo non è in sulle guardie discendendo da una altura che perchè si ricorda che, se inciampa, deve *aspettarsi* di fieri colpi di sprone o di stafile. Gli è quella facoltà dell'anima sensitiva, di presentire l'avvenire per l'esperienza del passato che sanno utilizzare quelli che domano gli animali, come anco le madri nella prima educazione de' loro figliuoletti.

Di fatti ogni educazione, non solo dell'uomo, ma anco degli animali, non si fa che per mezzo dell'idea di ricompensa o di punizione unita a certi atti, abituandoli, cioè, per la memoria del passato, all'espet-

tativa degli stessi casi nell'avvenire: *Per expectationem casuum similium.* Gli è a questo modo che si forma il fanciullo alla pratica del bene e alla fuga del male, nell'ordine morale come nell'ordine fisico; ed è a questo modo che si doma il cavallo al corso, il bue all'aratro, il cane ed il falcone alla caccia, la scimmia all'imitazione de' moti dell'uomo. Ecco dunque una prova evidente che le nuove percezioni delle passate sensazioni mettono in atto la memoria dell'anima sensitiva, e che gli stessi bruti godono della facoltà di ricordarsi del passato e di presentire l'avvenire all'occasione del presente.

Questa facoltà dell'espettativa *de' casi simili* ci rivela un'altra circostanza della virtù memorativa del presente.

In due modi si conosce una cosa pei sensi: 1.° pel cambiamento che il sensibile *presente* opera sui sensi; e 2.° per la considerazione dell'immagine che il cambiamento operato dal sensibile sui sensi ha lasciato nella fantasia, e che vi rimane, pure dopo che il sensibile impressionante è lontano.

Tutte le volte che l'anima agisce per la memoria, essa comprende d'aver sentito nel passato, e conosce d'essere nel caso di sentire ancora nell'avvenire ciò che essa sente al presente. Il passato, il presente e l'avvenire appartengono al tempo. Appartiene dunque alla memoria l'apprensione del tempo, secondo una certa determinazione, cioè l'apprensione della distanza più o men grande che separa il cambiamento provato altra volta ne' sensi, del cambiamento che si

prova di presente, e del cambiamento della sensazione provata nel passato colla stessa sensazione che si prova al presente, e la stessa sensazione che si può provare nell'avvenire.

Per ciò dunque, sebbene, solo il passato sia l'oggetto proprio della memoria (perchè si *sente* il presente, si teme l'avvenire e non *si ricorda* che del passato), e sebbene la memoria non sia, in fondo, che l'opinione d'una sensazione che si è provata, tuttavia essa ha pure un rapporto necessario col presente e coll'avvenire, perchè si distingue per la memoria che la sensazione provata nel passato non si prova affatto nel presente; che essa è distinta da quella che si prova al presente, e può rinnovarsi, con tutte le condizioni del suo passato, in un avvenire più o men vicino. La memoria adunque abbraccia la concezione tutta intera del tempo: perchè il tempo non è che l'*ordine delle cose che si succedono* (*ordo successivorum*), o la concezione del passato, del presente e del futuro; e non ci ha affatto memoria, dice san Tommaso, senza qualche idea del tempo: *Omnis memoria est cum aliquo tempore.* Ed è per questo che gli animali imperfetti ed immobili, che, non cambiando affatto luogo e non percependo nulla che alla presenza del sensibile, non possono distinguere il *prima* ed il *dopo* (*prius et posterius*), e non conoscono affatto il tempo, non hanno che una fantasia indeterminata e niente di vera memoria; mentre gli animali perfetti, che si muovono progressivamente, distinguono puntualmente il prima ed il dopo, ed

hanno l'idea del tempo, hanno una memoria determinata, e, per conseguenza, si ricordano benissimo del passato, ne' loro rapporti col presente e col futuro.

Il gatto, a mo' d'esempio, che ama di baloccarsi col sorcio prima di farne suo pasto, il lascia correre senza muoversi punto, perchè si ricorda che può in un istante rifarsi del tempo che la sua preda può aver posto in correre, e con un salto raggiungerla. Il cane studia tanto più il suo passo quanto il suo padrone è più lontano, egli sa mill'anni di raggiungerlo. Conosce egli dunque il rapporto del moto col tempo, e sa che il tempo è la misura del moto.

Or non ci ha nulla di più semplice, nè di più astratto, nè di più ingegnoso dell'idea del tempo. Misura delle cose che si succedono pure nell'ordine materiale, è al di sopra di tutte le condizioni della materia. Come dunque l'anima capace di percepire il tempo e di contare col tempo sarebbe essa materiale?

Inoltre, la memoria è l'abito o la conservazione abituale de' fantasmi, in quanto questi fantasmi sono l'immagine di qualche cosa che si è precedentemente sentita. Quando l'anima si ricorda di qualche cosa, essa pronunzia in certo modo in essa stessa, essa ha la coscienza d'avere altra volta sentito o compreso una tal cosa. Or la materia, essenzialmente inerte, è incapace di nulla *sentire*, e, con più ragione, di avere la coscienza di ciò che essa ha sentito. Essa non può dunque avere, essa non ha punto memoria; questa facoltà è incompatibile colla sua natura. Ci ha contradizione ne' termini il dire che l'insensibile

sente e si ricorda della sua sensazione. Dunque l'anima sensitiva, per la stessa ragione che sente, che si ricorda, ed ha la coscienza della sua sensazione, non è e non può essere materia, ed è essenzialmente immateriale di sua natura.

Ed ecco come le quattro funzioni della facoltà sensitiva: le funzioni 1.° di formare de' concetti immateriali, 2.° di distinguerli pel senso comune, 3.° di conservarli, e 4.° di ricordarseli per la fantasia, chiaramente provano l'immaterialità dell'anima sensitiva. Esaminiamo ora i due altri atti della stessa vita: la *virtù estimativa* e la *virtù locomotiva*, e ci daranno la stessa conchiusione.

§ 108. Del secondo atto della vita sensitiva: la FORZA ESTIMATIVA; gli è un atto diverso da quello di SENTIRE. — La è nel bruto ciò che è la ragione nell'uomo. — Torto del Cartesio d'aver considerato il bruto come una macchina. — La bestia CONOSCE, SCEGLIE, agisce per un fine e fa de'sillogismi. — In che il sillogismo delle bestie differisce da quello dell'uomo; prova ciò anche l'immaterialità della lor anima.

L'anima intellettiva, oltre all'*intelletto agente*, pel quale si forma e distingue le idee, e l'*intelletto possibile*, pel quale essa le conserva e se ne ricorda, possiede la facoltà di paragonare fra esse queste idee e di trarne delle conseguenze, o la facoltà di ragionare. Similmente l'anima sensitiva, oltre al *senso comune*, pel quale essa si forma e distingue i fantasmi, e la *fantasia*, per la quale essa li conserva e

se li accorda, gode anco della facoltà di confrontare fra essi i fantasmi, e di conchiuderne qualche cosa di pratico, ovvero la facoltà di *stimare* e di scegliere. La *virtù estimativa* è dunque per l'anima del bruto ciò che la ragione è per quella dell'uomo. Ed ecco come san Tommaso si esprime su questa facoltà dell'anima degli animali: « Se l'animale, dic'egli, non fosse mosso dagli oggetti esterni che solo sotto il rapporto di ciò che può dilettarlo o contristarlo secondo i sensi, non si avrebbe ad attribuirgli altra facoltà che quella di apprendere le forme intenzionali delle impressioni che prova nei suoi sensi. Ma è della natura e della condizione dell'animale di cercare o di evitare certi oggetti, non solo sotto il rapporto della loro convenienza o della loro inconvenienza immediate coi suoi sensi, ma ancora sotto il rapporto di altri vantaggi o pregiudizii che non affettano punto immediatamente i suoi sensi in un modo piacevole o dispiacevole. Noi vediamo, di fatto, che la pecora fugge vedendo venire il lupo; non è già perchè i suoi occhi sono penosamente affetti del colore e dalla figura di tale bestia, ma perchè il suo istinto le dice che gli è il nemico giurato della sua natura. Il lupo dunque potrebbe andarle incontro coi modi i più gentili offerendole un ramoscello verde, che la pecora cercherebbe sempre di fuggirlo. Similmente, l'uccello non ha alcun diletto sensibile di raccogliere dei fili di paglia, e tutta la raccoglie quando trattasi di fare il suo nido. Non si può dunque negare all'animale l'attitudine di formarsi anche delle concezioni intenzionali

delle cose *che non percepisce immediatamente pei suoi sensi esterni.* » ([1])

Or quest'attitudine, nell'animale, deve necessariamente avere per suo principio una facoltà diversa da quella per la quale esso si forma i concetti intenzionali delle cose che modificano immediatamente i suoi sensi; perchè la percezione di questi ultimi concetti è il risultato del cambiamento sensibile che l'oggetto ha prodotto sul senso, mentre la percezione delle forme suddette non lo è affatto. Per ciò dunque, siccome il *senso proprio* di ciascuna cosa sensibile ed il *senso comune* sono le facoltà per le quali l'animale si forma le intenzioni delle cose sensibili, così *la* FORZA ESTIMATIVA *è la facoltà per la quale esso si forma le intenzioni delle cose che affettano i suoi sensi.* Le quali intenzioni, ottenute dalla forza estimativa, sono conservate dalla forza memorativa, che è, dal canto suo, una sorta di tesoro delle stesse intenzioni. La prova ne è che gli animali non si ricordano delle intenzioni di questa sorta, e che il rapporto della cosa col passato (in cui consiste la me-

([1]) « Si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas recipit sensus, quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates sive nocumenta. Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. Et similiter avis colligit

moria) è compreso, esso pure, fra queste stesse intenzioni ([1]). »

La *forza estimativa* è dunque una nuova facoltà dell'anima sensitiva, totalmente diversa dalla virtù di sentire propriamente detta, e per la quale l'animale apprende *intenzionalmente* fatti che non sono interamente del dominio della sensazione, cioè l'utilità o il pregiudizio degli oggetti esterni rispetto alla sua conservazione, e li segue oppure li fugge.

Ed è per questa facoltà che la colomba fugge lo sparviere ed il lepre il cane, che la volpe si fa una tana sotterra; che gli uccelli si fanno nidi sugli alberi, o sulle creste dei monti, o sui tetti delle case, e raccolgono da ogni parte dei materiali per così fatte costruzioni; che le formiche passano la state a carreggiare ed a provvedere i loro piccoli magazzini sot-

---

« paleam non quia delectet sensum, sed quia utilis est ad nidi-
« ficandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujus-
« modi intentiones, quas non percipit sensus exterior. » (I p., q. 78, art. 4).

([1]) « Hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium,
« cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensi-
« bili, non autem perceptio intentionum prædictarum: sic ergo
« ad perceptionem formarum sensibilium ordinatur sensus pro-
« prius et communis, ad apprehendendum autem intentiones,
« quæ per sensus non accipiuntur, ordinator vis æstimativa,
« ad conservandum autem eas vis memorativa, quæ est the-
« saurus quidam hujusmodi intentionum. Cujus signum est quod
« principium memorandi sit in animalibus ex aliqua hujus-
« modi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens; et ipsa
« ratio præteriti (quam attendit memoria) inter hujusmodi inten-
« tiones computatur. » (I p., q. 78, art. 4).

terranei per l'inverno; che le pecchie succhiano i fiori e si formano degli alveari per ripararvisi e produrre la cera ed il mele. Gli è, in una parola, a questa facoltà che si dee attribuire queste meraviglie che vediamo coi nostri occhi, o che l'istoria naturale ci mostra come compite dagli animali con un senso, un'intelligenza, un giudizio, una sagacità ed uno accorgimento quasi umano, rispetto al loro alimento, alla loro riproduzione ed alla loro difesa.

Ma egli non è, secondo si è veduto, che un essere materiale e funesto, che amici e nemici non hanno potuto perdonare al Cartesio, di pensare che i bruti non fanno che ciò che fanno macchinalmente, da veri automi; i bruti, secondo la vera filosofia, il senso comune dell'umanità e la medesima scrittura santa, sono composti naturali di UN'ANIMA VIVENTE, *in quibus est anima vivens* (GENES., 1); ed allora esse sono in esse stesse il principio del loro moto, e sono cause vere delle loro operazioni.

Ma ci ha di più, esse conoscono queste stesse operazioni. *Conoscere* non è sempre *sentire*, ma sentire è sempre conoscere. Perchè sentire, è formarsi in sè stesso l'immagine dell'oggetto materiale senza la materia, ed avere presente questo stesso oggetto, nella sua immagine. Tutto ciò adunque che è stato sentito è conosciuto. La pianta, quantunque si abbia, essa pure, un'anima vivente, non ha affatto sensi. Per conseguenza, non solo essa non conòsce nulla fuori di essa, perchè non sente nulla fuori di essa; ma essa non conosce essa stessa, perchè non sente essa stessa

Il bruto, per contrario, non solo sente gli oggetti esterni, ma sente esso stesso; per conseguenza non solo conosce gli oggetti esterni, ma conosce essa stessa; non solo conosce ciò che si passa fuori di essa, ma anche ciò che si passa in essa stessa; non solo conosce le sue membra e le costoro funzioni, ma anco i suoi istinti e le loro operazioni. Or operare secondo un principio intrinseco del moto, e sopratutto operare con conoscenza di ciò che si opera e secondo i concetti intenzionali dell'anima, gli è operare per un fine, in vista di un fine, per aggiugnere un fine. Ed è a questo modo che gli animali operano. Tutti i loro moti, acche i più piccoli ed i più insignificanti, hanno uno scopo determinato. Il caso non entra per niente in tutto quello che fanno.

Gli è vero che la bestia non comprende che il fine immediato, diretto de' suoi moti; perchè comprendere il fine indiretto e rimoto, il fine ultimo delle sue operazioni, non è che proprio dell'anima intellettiva. Ma il fine immediato della cosa gli è anco un vero fine.

Il moto vario degli automi ha, esso pure, uno scopo determinato; ma questo scopo non è che nell'intenzione dell'operario che li ha formati, e non è conseguito che materialmente e passivamente da essi; mentre lo scopo che determina le operazioni degli animali è percepito, è sentito da essi, è nella loro intenzione, e, cercando di aggiugnerlo *attivamente*, sanno bene quello che fanno. Nel modo di costruire i loro covili, i loro asili o i loro nidi, nelle loro corse

e nei loro cambiamenti di luogo e di clima, nelle loro ricerche o nel loro allontanamento da certi oggetti, in tutto ciò che fanno spontaneamente, obbediscono ad un moto interno della loro anima; compiono una intenzione preconcetta, agiscono essi stessi per loro proprio conto, nel loro proprio interesse o a vantaggio di tutto ciò che loro appartiene, e non è già un altro che agisce in essi e per essi.

Ma l'agire secondo intenzioni preconcette, il comporre o dirigere queste intenzioni, apprezzarle, giudicarle e compierne una per aggiungerne un'altra, è un agire secondo un ragionamento qualunque; perché ragionare non è che combinare o separare le idee e dedurne una da un'altra. Gli animali adunque in virtù della loro *estimativa* ragionano, essi pure; e tutti i loro atti, come gli atti umani, possono, a rigore, ridursi ad un sillogismo, ed hanno un vero sillogismo per base.

Due cose infinitamente distinguono il sillogismo che fa l'uomo dal sillogismo secondo il quale opera il bruto; la prima cosa è che, nel sillogismo dell'uomo la proposizione universale, che deve trovarsi in una delle *premesse* d'ogni sillogismo, è un'idea che l'intelletto agente si è formato, e che vi siede nella mente umana; mentre quest'idea universale, nel sillogismo del bruto non è che nell'intenzione della natura, e non nell'anima sensitiva, perchè l'anima puramente sensitiva, non concependo che per mezzo del senso, che non coglie che il particolare, è incapace di formarsi e d'avere in essa stessa la minima idea uni-

versale. Quest'è il privilegio dell'anima intellettiva, e che è negata a tutto quello che non ha intelletto: *Quibus non est intellectus.*

La seconda particolarità per la quale il sillogismo dell'uomo differisce, *toto cœlo,* dal sillogismo del bruto e che deriva dalla prima, è che la conchiusione del sillogismo umano risulta da un *principio* generale, mentre la conchiusione del sillogismo animale non è che la continuazione di un *fatto* particolare. L'uomo che si astiene, a mo' d'esempio, dal furto, ragiona a questo modo: « Ogni uomo deve astenersi da ogni atto pessimo; or io sono uomo, ed il fnrto è un atto pessimo; dunque debbo io astenermi dal furto. » Ma il bruto discorre e non deve discorrere che così: « *Quell'*oggetto mi conviene, dunque debbo appetirlo; quest'altro m'è nocevole, dunque debbo fuggirlo. » Il che non vuol già dire che il bruto parla realmente così in sè stesso. Non potendo parlare ad altri, non può neppure parlarsi a sè stesso ed in sè stesso. Ciò vuol dire solamente che esso opera come se si parlasse realmente così in sè stesso. Del resto questo sillogismo, se è sillogismo, si fa in un modo così istantaneo dal bruto che dall'uomo, e, nelle due anime, è piuttosto virtuale che *attuale*. Ma, lo ripetiamo, non è che un ravvicinamento di *fantasmi* nel bruto, mentre nell'uomo è una combinazione d'idee. Il bruto non fa che cercare un fantasma per mezzo di un altro fantasma, mentre l'uomo deduce un'idea da un'altra idea; e, mentre l'uomo fa un ragionamento, il bruto non fa che applicare delle sensazioni. Ed è per ciò

che quello che dicesi RAGIONE, *ratio*, nell' uomo, si dice ANALOGO DELLA RAGIONE, *analogum rationis*, nella bestia.

Ma quantunque sia grande ed infinita la differenza esistente fra la *ragione* dell'uomo e la *forza estimativa* del bruto, e questa forza estimativa dei bruti è tuttavia una facoltà assai più spirituale ancora che la facoltà di sentire propriamente detta, che san Tommaso nomina una *facoltà spirituale*. Gli è vero che il suo punto di partenza è il particolare sensibile, come il punto di partenza della ragione è l'*universale*, che si comprende e non si sente; e gli è anche vero che essa si esercita per mezzo di *organi sensibili*, perchè non si sente che pei sensi, come non si comprende che per l'intelletto. Tuttavia il suo oggetto non è già *sentire* le cose sensibili, ma *estimarle*, confrontarle, rapportarle le une colle altre. Or l'*estimazione*, il *paragone*, *i rapporti*, pure degli oggetti sensibili, non sono affatto cose sensibili, ma cose *opinabili*, e non cadono affatto sotto i sensi esterni, ma sotto l'apprezzamento delle facoltà interne dell'animo. Perciò san Tommaso chiama SPECIE NON SENTITE, *insensatas*, le concezioni che l' anima si forma delle qualità e dei rapporti degli oggetti sensibili, e tutti gli atti che sono del dominio della *forza estimativa*. L'anima sensitiva, nell'esercizio di questa facoltà, opera dunque astrattamente dai sensi, in un modo al tutto intenzionale e che nulla di sensibile altera; essa non tratta che di materie che non hanno nulla di materiale, e che sono lontane dalla materia di tutta

la distanza che separa il mondo intenzionale dal mondo materiale. Non sarebbe egli dunque un cadere nella contradizione e nell'assurdo l'affermare che l'anima sensitiva, che il principio estimatore di cose sommamente immateriali è materiale esso stesso?

§ 109. Del terzo atto della vita sensitiva: la LOCOMOZIONE; gli è l'AMORE del bruto; non si può negargli questa facoltà.— È l'APPETITO sensitivo che la mette in moto.— Teoria di questo appetito. — In che modo l'Irascibile si rapporta al Concupiscibile, ed è del dominio dell'appetito.

Il terzo atto della vita sensitiva è la *virtù locomotiva*, per la quale l'anima sensitiva muove in tutti i sensi e in tutte le direzioni e trasporta in tutti i luoghi il suo proprio corpo. L'anima intellettiva, in quanto forma, partecipando alla vita sensitiva, gode essa pure della *virtù locomotiva* per rispetto al suo corpo. Ma la sua virtù locomotiva *specifica*, in quanto forma intellettiva, non è, secondo ce l'ha detto san Tommaso, che l'amore, pel quale, uscendo in certo modo fuori d'essa stessa, essa si spande su tutto ciò che è amabile, lo coltiva e vi si affeziona. La facoltà locomotiva adunque, nell'anima sensitiva, tiene il posto che l'amore occupa nell'anima intellettiva, colla differenza che il moto della locomozione è il cambiamento del luogo, per rispetto al corpo, ed è un moto fisico, mentre il moto dell'amore è il cambiamento dell'abito dell'anima, ed è un moto tutto spirituale e tutto morale.

Ma, quantunque fisici e materiali sieno il soggetto e l'oggetto della facoltà locomotiva, il motivo che la determina e che è l'APPETITO, ed il modo con cui essa si esercita e che è la *spontaneità*, non lo sono però affatto, perchè non hanno nulla di materiale e di fisico. Gli è sotto questo rispetto che questa terza facoltà dell'anima sensitiva, la virtù locomotiva, serve anco a provare la sua imm terialità.

Considerando attentamente gli animali di diverse specie, si trova che tutti pure i più imperfetti fra essi, hanno organi più o men numerosi, più o meno flessibili, più o meno diversi, secondo la natura diversa del moto che loro è proprio, e secondo i luoghi, ne' cui mezzi debbono muoversi per aggiugnere lo scopo che loro è stato assegnato. I quadrupedi, il cui moto è ristretto alla terra, hanno quattro zampe d'una configurazione diversa e diversamente armate, secondo la natura dei luoghi che sono destinati a correre. Gli uccelli, che partecipano alla locomozione terrestre e al volo, hanno due piedi e per giunta ale. I pesci che non vivono e non si muovono che nelle acque, sono organizzati da piccoli navigli viventi; il muso serve loro di prora, le alette di remi, e la coda di timone.

Nell' ipotesi cartesiana, secondo la quale gli animali non sarebbero che automi dei quali Iddio metterebbe in moto gli organi, come un giocoliere di burattini fa muovere le membra delle sue piccole macchine di legno, gli organi dei bruti non avrebbero altro scopo che quello di nascondere l'azione divina,

nella grande e perpetua commedia che essa rappresenterebbe per divertire o piuttosto per ingannnare le sue creature.

Secondo i principii psicologici del Cartesio, questa indegna ipotesi è molto logica. Pel Cartesio, secondo l'insegna letteralmente la *Filosofia di Lione*, seguitando il Cartesio, Iddio solo è la causa efficiente di tutte le nostre idee: *Deus solus est causa efficiens idearum*. Or colui che, secondo l'abbiamo già dimostrato, ha fatto un vero burattino dell'uomo, dovea, con più ragione, farne il medesimo del bruto. Ma gli è anche vero che questa ipotesi secondo la quale non si avrebbe nell'universo che una sola natura agente, e per la quale tutti gli esseri non sarebbero che veli, che modificazioni della sua azione è, non si può ripeterlo abbastanza, il panteismo in tutta la sua nudità, ed una dottrina la cui empietà gareggia coll'assurdo. Ma lasciamo da l'un de' lati i deliri di menti inferme, per ascoltare la ragione.

La natura, dice san Tommaso, non fa nulla invano. Se dunque ha dato ai bruti degli organi, ha dato loro anche la potenza, la virtù di servirsene. Or questa potenza, questa virtù per la quale l'animale fa muovere i suoi organi per cambiare di luogo e trasportarsi esso stesso in diversi luoghi è quello che la filosofia cristiana chiama la FORZA LOCOMOTIVA DEI BRUTI.

Ma se, per questa virtù, l'anima sensitiva dell'animale muove i suoi organi corporei e fa cambiare il suo corpo di postura e di luogo, questa virtù adun-

que è qualche cosa di distinto dal corpo; e, quantunque corporea, poichè ha un rapporto necessario col corpo, e si esercita pel corpo sui corpi, essa non è e non può essere corpo essa stessa. Se essa fosse corpo, della stessa natura del corpo, una qualità aderente al corpo, ed una stessa cosa col corpo, sarebbe il corpo che moverebbe sè stesso; o tutti i corpi godrebbero della stessa facoltà di moversi per essi stessi: il che non è e non può essere. Dunque questa facoltà è qualche cosa d'incorporeo, che esclude ogni sorta di corporalità di sua natura. E perciò l'anima sensitiva del bruto, fornito d'una tale facoltà, e disponendone da padrona per comandare i moti del corpo, è di necessità incorporea ed immateriale essa stessa.

Gli animali non si muovono sempre nè in una stessa direzione. Il loro moto è progressivo, ma non è uniforme e permanente come quello degli astri. Gli animali amano di condursi in certi luoghi, e si affrettano di lasciarne certi altri, cercano avidamente certi oggetti, e ne lasciano altri con orrore. La loro forza di locomozione è dunque evidentemente sottoposta ad una legge, seguita una norma, obbedisce ad una impulsione diversa dalla stessa forza di locomozione. Questa legge, questa norma, quest' impulsione secondo la quale la forza di locomozione comanda agli organi ed eseguisce il moto, è ciò che la scolastica chiama FORZA APPETITIVA o semplicemente l'APPETITO.

Gli è, come si vede, una facoltà diversa dalla *forza locomotiva;* ma, come essa se ne è il principio diri-

gente e la condizione *sine qua non*, essa si rapporta alla forza di locomozione, come la fantasia si rapporta al SENSO COMUNE.

Il vocabolo *appetito* si prende, come si è veduto (§ 64, pag. 70), in diversi sensi. Nel parlare dimestico, *appetito* dicesi particolarmente del desiderio di mangiare. Nel parlare filosofico, nel quale lo si dee qui prendere, il vocabolo appetito significa tutt'altro.

In questo senso, l'*appetito*, in generale, non è che l'inclinazione per una cosa. Ogni essere ha una inclinazione naturale per un'altra cosa a cui è proporzionato e che si rapporta al suo compimento o alla perfezione della sua natura. Donde quel bel pensiero di Origene: l' anima umana appetisce la scienza, come lo stomaco le vivande ed il bere, *sicut stomachus cibum et potum;* e donde il canone della filosofia scolastica: Che ogni forma sostanziale implica una inclinazione qualunque, *quamlibet formam sequitur inclinatio.*

L'intelletto è proporzionato a tutto l'intelligibile, ed è per l'intelligibile che si compie e si perfeziona. L'intelletto adunque ha una inclinazione naturale per l'intelligibile e per tutto ciò che vi si rapporta e ne dipende. Gli è il medesimo del senso, per rispetto a tutto il sensibile.

Ci ha dunque due sorta di appetito: l'appetito *intellettivo*, che è il desiderio delle cose intelligibili e che appartengono allo spirito; e l'appetito *sensitivo*, che è il desiderio delle cose sensibili, e che spettano al corpo.

Siccome l'anima umana è al tempo stesso intellettiva e sensitiva, essa ha due sorta d'inclinazioni naturali o di appetiti. Essa ha comune cogli angeli l'appetito *intellettivo*, pel quale, in potenza per l'infinito intelligibile ed amabile, inspira invincibilmente al possesso della verità infinita, del bene infinito, a Dio, in cui solo si trovano ogni bene ed ogni vero capaci di satollare lo spirito; ed al tempo stesso essa ha l'*appetito sensitivo*, comune col bruto, pel quale essa tende anche naturalmente al godimento di ciò che può conservare e perfezionare il corpo.

L'appetito sensitivo, di cui solo qui è questione, uno nel genere, è doppio per la specie. Esso è o *concupiscibile* od *irascibile*. Il *concupiscibile* è la facoltà per la quale l'anima sensitiva si volge verso ciò che considera come un bene, secondo i suoi sensi; l'*irascibile* è la facoltà per la quale si delibera a respingere o ad evitare tutto ciò che essa considera come un male, sempre secondo i sensi.

Che non faccia maraviglia se la scienza ha compreso sotto lo stesso vocabolo generico *d'appetito* anco *l'irascibile*, o la facoltà per la quale *l'anima avversa* e non *appetisce* affatto ciò che può alterare, corrompere il suo corpo, o arrecargli danno. « L'irascibile, dice san Tommaso, è, in certo modo, il difensore del concupiscibile; perchè si leva ugualmente e contro tutto ciò che impedisce il godimento delle cose convenevoli che il concupiscibile appetisce, e contro tutto ciò che porta con sè delle cose nocevoli, che il concupiscibile respinge. Ed è per ciò che tutte le passioni

dell'irascibile incominciano dalle passioni del concupiscibile, e si fermano ad esse. La collera nasce dalla tristezza che si prova nella perdita di un bene, sentimento che appartiene al concupiscibile; e la stessa collera, avendo ottenuto la vendetta, finisce nell'allegrezza, sentimento che è proprio, esso pure, del concupiscibile. Gli animali non lottano fra essi che per gli alimenti e per una dilettazione qualunque [1]. »
Pure il cane, mettendosi in collera contro l'inimico del suo padrone, ed assalendolo, anche al rischio di sua vita, sebbene sembri che sia mosso dall'irascibile nondimeno non è spinto che dall'*affezione* verso il suo padrone e verso tutto ciò che gli appartiene, e, in fondo, non obbedisce che al concupiscibile. L'irascibile si riduce dunque, esso pure, all' APPETITO, e trae da questa facoltà.

---

[1] « Irascibilis est quasi defensatrix concupiscibilis, dum in« surgit tum contra ea quæ impediunt convenientia quæ concu« piscibilis appetit, tum contra ea quæ ingerunt nociva quæ « concupiscibilis refugit. Propter hoc omnes passiones irascibiles « incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas desinunt: sicut « ira nascitur ex illata tristitia, quæ pertinet ad concupiscibilem, « et eadem ira, vindictam inferens, desinit in lætitiam, quæ pari« ter pertinet ad concupiscibilem, propter quod etiam pugnæ « animalium sunt de concupiscibili, sicut de cibis et aliis de« lectabilibus. »

§ 110. Continuazione dello stesso soggetto. Come l'appetito determina il moto. — L'uno e l'altro non possono essere l'atto che d'una sostanza immateriale. — Gli ATTI DELL'ANIMALE e gli atti animali. — Il bruto conosce intenzionalmente tutto ciò che appetisce. — Il moto, che non è che PROPRIO nella pianta, è, per giunta, SPONTANEO nel bruto e LIBERO nell'uomo. — Queste dottrine provano evidentemente l'immaterialità dell'anima del bruto, e, con più ragione, la spiritualità dell'anima umana.

Come la forza locomotiva, che mette in moto gli organi, è messa essa stessa in moto dall'appetito; così l'appetito, che eccita e determina la forza locomotiva, è eccitato e determinato esso stesso dall'oggetto sensibile. Queste facoltà sono dunque, l'una e l'altra, attive e passive, motrici e mosse. Come la volontà umana è passiva ed attiva al tempo stesso: *passiva*, perchè è determinata dall'idea; *attiva*, perchè una volta determinata dall'idea essa comanda dal canto suo l'azione; così l'appetito animale è passivo ed attivo al tempo stesso; passivo, perchè è eccitato dal fantasma; ed attivo, perchè una volta eccitato dal fantasma, spinge da canto suo il moto.

Proponendo all'animale l'oggetto esterno, siccome utile o nocevole, appetibile o ripugnante, i sensi e la fantasia determinano l'appetito che o lo trae verso l'oggetto, o ne l'allontana. L'appetito determina pure la forza locomotiva, questa gli organi; e ne segue il moto più o men violento, più o men rapido dell'animale.

Ma l'oggetto esterno sensibile che è la causa efficiente del moto dell'appetito e di tutto ciò che vi si rapporta non può essere scorto che dai sensi. Non si ha dunque, senza il senso, appetito sensitivo. La pianta malgrado la perfezione della sua vita vegetativa, non avendo che organi e non punto *senso* d'alcuna specie, non ha appetito; non distingue il piacevole dal penoso; non ha nè desiderio per l'uno, nè ripugnanza per l'altro; essa non prova nè gioja nè tristezza, nè calma nè collera; non *sentendo* affatto, essa non *appetisce*. Per contrario, come si può, da ogni senso, essere determinato al desiderio o alla ripugnanza, ei basta d'avere solo due, ed anco un solo senso, per essere passibile dalla parte del concupiscibile o dell'irascibile. Così i molluschi, che non hanno che due sensi, il gusto ed il tatto, s'allontanano per la contrazione del loro corpo, da ciò che loro è nocevole; e, per la dilatazione della loro membra, cercano e seguono il dilettevole. Appetiscono, perchè sentono. Tutto ciò dunque che sente appetisce, come tutto ciò che appetisce, sente.

Questi sono fatti che è impossibile di negare. Ecco ora le conseguenze che ne risultano, rispetto a quello che ci occupa.

Innanzi a tutto, nulla di materiale muta esso stesso di luogo, nè si trasporta esso stesso altrove, nè ha la *virtù locomotiva* in sè. Ma i bruti cambiano essi stessi di luogo, si trasportano essi stessi altrove, hanno le virtù locomotiva in essi; dunque non sono interamente materia; posseggono in essi stessi un principio che non

ha nulla di materiale, che è estraneo alla materia, e questo principio è la loro anima.

In secondo luogo, la materia non avendo moto suo proprio, e non potendo muoversi essa stessa, non si rapporta a nulla *per essa stessa*, fuori d'essa stessa. Perciò le forme sostanziali dei composti inorganici, e quindi non viventi, concentrate in esse stesse, e soddisfatte d'essere esse stesse, non estendono, per esse stesse, la loro operazione fuori del loro proprio essere. Se operano sopra un altro essere, non è che alla condizione che quest'essere sia presso di esse, sia posto in contatto con esse, e che vada a trovarle dove esse sono, poichè non possono andare a trovarlo dove esso è. Quest'è la condizione necessaria, naturale d'ogni essere materiale Dunque ogni forma sostanziale a cui non basta d'essere essa stessa, che ha bisogno d'uscire, in certo modo, d'essa stessa, per estendersi sopra altri oggetti, ogni forma sostanziale, la cui attività vince il suo proprio essere, ed aspira ad essere altra cosa, a possedere altra cosa, e può, *pei suoi proprii moti*, riuscirvi, solo per questo non è nè può essere una forma materiale. Ma la forma sostanziale o l'anima del bruto appartiene alle forme di quest'ultima specie, perchè è determinata, non solo al suo proprio essere ma anco all'essere degli altri, e perchè essa si rapporta non solo alle cose che essa tocca, ma anco a le cose che essa apprende. Dunque è una forma o un'anima immateriale.

In terzo luogo, la teologia morale distingue le no-

stre operazioni in *atti dell'uomo* e in *atti umani.* I primi sono quelli che si fanno in noi senza noi, *in nobis sine nobis*, come la digestione, la circolazione del sangue, la respirazione e tutto ciò che si opera nel nostro corpo noi inconsapevoli e senza la cooperazione della nostra volontà. I secondi, o gli atti umani, sono quelli che adempiamo scientemente e volontariamente in noi e fuori di noi, per le nostre facoltà intellettive. Si può distinguere nello stesso modo le operazioni dei bruti. Gli *atti dell'animale* sono quelli che avvengono nell'organismo senza che esso ne abbia la minima conoscenza. Gli *atti animali* sono quelli che esercitano in essi o fuori di essi, per le facoltà sensitive.

Gli *atti animali* non sono dunque affatto atti ciechi, nello stesso modo degli *atti umani*, e le funzioni della facoltà di locomozione dei bruti hanno la loro ragione ed il loro principio determinante nelle modificazioni della loro anima. E siccome gli *atti umani* non solo in virtù dell'idea che l'anima intellettiva si è creata, ma ancora in virtù della sua volontà, posta in moto dall'idea; così gli atti animali si eseguiscono non solo in virtù del fantasma della cosa sensibile che l'anima sensitiva si è formata, ma ancora in virtù di un'altra facoltà posta in moto dal fantasma, e questa facoltà si chiama l'APPETITO. L'appetito adunque, nell'anima del bruto, occupa lo stesso luogo della volontà nell'anima umana, e segue le stesse condizioni. Dappoichè, siccome l'uomo non *vuole* nulla, se non lo conosce per l'idea, *nihil volitum, quin præ-*

cognitum; così il bruto non appetisce nulla che non lo conosca per il fantasma.

Perciò l'animale, innanzi di possedere fisicamente l'oggetto appetito, lo conosce *intenzionalmente.* Or conoscere, lo ripetiamo, è ritrarre in sè, raccogliere, ricevere in sè, non in un modo fisico, ma in un modo intenzionale e spirituale, l'oggetto conosciuto. Il principio conoscitivo esclude dunque formalmente ogni mescolamento di materia: perchè, come l'idea, o la concezione generale, non apparisce nell'intelletto che dopo che il fantasma da cui si estrae ha perduto ogni condizione di particolarità, così il fantasma, o la concezione intenzionale dell'oggetto materiale, non si presenta alla fantasia che dopo che ha deposto ogni condizione di materialità: e, come l'impossibilità, per parte dell'intelletto, di accettar nulla, prova che la potenza intellettiva che determina la volontà è una potenza universale; così l'impossibilità, per parte della fantasia, di percepire nulla che non sia immateriale, prova evidentemente che la facoltà sensitiva che muove gli organi è una facoltà immateriale.

Inoltre, si può osservare che l'animale non conosce affatto in un modo qualunque l'oggetto che appetisce o rigetta; ma che se cerca di avvicinarsene o di allontanarsene pel moto, gli è perchè già lo conosce ne' suoi rapporti con ciò che è utile oppure nocevole alla sua propria conservazione ed al suo bene; in una parola perchè lo riconosce come FINE immediato delle sue operazioni. Questa è la potenza di apprensione

dell'animale avente in essa stessa l'oggetto materiale sotto il rapporto del fine, cioè sotto il rapporto non solo il più spirituale, ma ancora, in certo modo, il più razionale. Come dunque l'anima del bruto, capace di conoscere gli oggetti materiali in un modo sì immateriale, non sarà essa stessa immateriale?

Finalmente il nostro lettore sa benissimo che ogni composto vivente ha in esso stesso il principio del moto, e che vivere, è muoversi in virtù di un principio intimo ed intrinseco dell'essere vivente. Ma tutti i composti viventi non eseguiscono affatto i loro moti nella stessa maniera. La pianta si muove certo in tutte le direzioni, in virtù di un principio intimo ed intrinseco; ma essa non sente già, non conosce affatto il suo moto. Il bruto si muove, esso pure, in virtù di un principio intimo ed intrinseco, come la pianta, e per giunta, *sente*, conosce il suo moto, ma non è già padrone del moto contrario a quello che compie. L'uomo finalmente si muove esteriormente ed interiormente, in virtù di un principio intimo ed intrinseco come la pianta; sente, conosce il suo moto come il bruto, e, per giunta, movendosi in un senso, resta sempre padrone di muoversi in un senso contrario, e di non moversi per niente. Il moto della pianta è dunque solo *proprio* alla sua individualità; il moto del bruto dapprima gli è *proprio*, ed inoltre gli è *spontaneo*; i moti dell' uomo sono insieme *proprii*, *spontanei* e *liberi*.

Più innanzi vedremo perchè, fra tutti i composti viventi, l'uomo solo gode della *libertà* dei suoi moti

e perchè il moto del bruto non può oltrepassare la *spontaneità* nè aggiugnere la libertà. Pel momento, ci basta d'osservare che se non è simultaneamente libero come quello dell'uomo, e se non è solamente *proprio* come quello dela pianta, gli è almeno essenzialmente *spontaneo*. Ed è, lo ripetiamo, perchè il bruto sente e conosce il suo moto, e che ogni moto che il composto animato compie, in virtù della sua facoltà di *sentire* e di conoscere, è *spontaneo*.

Di fatti, abbandonato a lui stesso, sciolto da ogni coercizione esterna, gli è per sè stesso, e senza esservi determinato da alcuna forza *esterna*, che l'animale cambia di postura o di luogo, si accovaccia o si leva, cammina o s'arresta, corre o va lento, sale o discende, mangia e beve o si astiene di bere e di mangiare, esce dalla sua dimora o vi ritorna, cerca il suo simile o lo fugge, seguita un altro animale o lo sdegna, s'affeziona all'uomo o lo fugge, l'accarezza o lo combatte.

Certo, in tutti questi moti, non fa che necessariamente obbedire al suo istinto; è spinto dall'appetito come l'appetito è desto dal fantasma, dall'immagine di una sensazione provata o di una sensazione da provare, e non può muoversi in un modo diverso di quello onde si muove. Ma tutto questo non può fare che il suo moto, senza essere *libero*, non sia almeno *spontaneo*; in altri termini, niente impedisce che ogni animale perfetto non sia esso stesso il vero autore dei suoi cambiamenti, sì moltiplici e sì svariati, rispetto alla situazione o il posto che occupa, e che, sebbene

manca della libertà, non sia provveduto dall'*attività*, come essenziale e propria.

Or questa attività ripugna essenzialmente alla materia. Niente di ciò che è materiale è e può essere *attivo* PER SÈ. Per contrario, l'immobilità o la *passività* è il carattere proprio, costante, essenziale, assoluto della materia. Allorchè essa pure produce il moto, non lo fa che in conseguenza del suo peso, e della sua tendenza all'immobilità ed al riposo. I pesi degli oriuoli, l'acqua dei fiumi, il vapore, non muovono le macchine che in virtù della loro *quantità;* la loro forza non è che in ragione diretta della loro massa e del loro peso. L'elasticità medesima, o la proprietà di certi corpi in virtù della quale resistono alla pressione e si ristabiliscono nello stato in cui erano subito che la forza comprimente cessa d'agire, non è che una specie di protesta, per parte di questi stessi corpi, contro tutto ciò che vuol turbare il lor riposo, ed una prova manifesta d'una tendenza più violenta di quella degli altri corpi allo stato d'inerzia. Dunque, pure il moto ottenuto dalla materia attesta la sua incapacità assoluta all'azione per sè ed alla sua passività.

Salvo il caso del miracolo, alcun essere puramente materiale non può muoversi per sè stesso, e non si è mai esso stesso mosso. Ogni moto *proprio*, e, con più ragione, ogni moto *spontaneo*, e ancora con più ragione ogni moto *libero*, ripugna alla sua natura e gli è naturalmente impossibile. Per la ragion contraria, la *proprietà* e, molto più, la *spontaneità* e, molto più an-

cora, la *libertà* del moto, escludono formalmente la materialità del principio motore. Per conseguenza, se anche l'anima della pianta, che non ha che il moto *proprio*, deve essere immateriale; se l'anima del bruto che ha, per giunta, il moto *spontaneo*, l'è e deve esserlo pure (e la sua facoltà di locomozione prova la sua immaterialità); come l'anima umana, che per una più grande specialità, gode del moto *libero*, non sarebbe essa immateriale? Ma, innanzi di fare l'applicazione di queste dottrine all' anima dell' uomo, dobbiamo ancora combattere due grandi errori, intorno all'anima del bruto.

CAPITOLO XI

—

Continuazione sull'immaterialità delle anime. Di due errori opposti intorno all' anima de' bruti, e della spiritualità dell'anima umana in particolare.

§ 111. La bestia-uomo e la bestia-macchina: necessità di confutare questi due errori, nell'interesse dell'anima umana. — Si confuta il primo. — La bestia non avendo nè intelligenza, nè virtù inventiva e perfettiva, non ci ha nulla di più sciocco quanto l'opinione che attribuisce la ragione alle bestie.

La vera dottrina sull'anima de' bruti ha incontrato due specie di avversari fra i filosofi. La scuola materialista ha troppo loro accordato; la scuola sedicente spiritualista ha tutto loro negato: per quella gli animali oltre al senso, possederebbero pure la ragione, e sarebbero veri uomini; per questa, sarebbero privi non solo della ragione, ma anche del senso, e non sarebbero che vere macchine. Sono questi due errori ugualmente strani, ugualmente funesti, ugualmente contrari al senso comune ed alla credenza dell'umanità, allo spirito ed alla lettera de' Libri Santi; dappoichè, secondo si è creduto, la stessa Scrittura,

che c' insegna che i bruti non hanno affatto intelligenza o ragione: *Quibus non est intellectus*, c'insegna anche, chiaramente, che essi non sono affatto automi, ma esseri sensitivi, aventi una vera anima, un'anima in verità vivente: *In quibus est anima vivens.*

Pei filosofi veramente cristiani, ci basta perchè essi considerino queste due contrarie opinioni come ugualmente eretiche. Ma, siccome abbiamo che fare con certi cristiani, tutt'altro che filosofi, i quali, pel falso senso che hanno dato a' testi sacri, ne hanno indebolito l'autorità; e con filosofi, tutt'altro che cristiani, pei quali tali testi non hanno alcuna importanza filosofica: ci facciamo a combattere colla ragione i due suddetti errori, e questo sempre nell'interesse dell'anima umana, dappoichè, tutti gli errori sostenendosi, come tutte le verità, ogni errore risguardante l'anima de' bruti è un attacco all'anima umana. A ragione degli stessi argomenti pei quali si fa della bestia un uomo o una macchina, si può fare una bestia o una macchina pure dell'uomo. Dalla bestia-uomo o macchina all'uomo-bestia o macchina non vi ha che un passo. Di fatti, negli antichi tempi, l'uomo-bestia di Lucrezio ha sbocciato naturalmente dalla bestia-uomo d'Epicuro: o in questi ultimi tempi, l'UOMO MACCHINA del La Mettrie è uscito, come una conseguenza del suo principio, dalla bestia-macchina del Cartesio.

L'anima de' bruti, sebbene la sia immateriale, non è meno sprovveduta d'ogni intelligenza e d'ogni ragione. Hanno dunque torto e marcio torto, quei filosofi antichi e moderni che, attribuendo al bruto la

ragione dell' uomo, lo convertono in uomo, per far poi dell'uomo un bruto; il che Bossuet, nel suo TRATTATO SULLA CONOSCENZA DI DIO E DI SÈ MEDESIMO, ha condannato con queste memorande parole:

« È uno scherzo per l' uomo di difendere contro sè stesso la causa delle bestie. Un tale scherzo sarebbe sopportabile, se non vi entrasse troppo il serio; ma l'uomo, secondo l'abbiamo detto, cerca negli scherzi scuse a' suoi sensuali desiderii, ed è simile a taluno di gran sangue che, avendo vil cuore, non vorrebbe punto discordarsi dalla sua dignità per tema d'essere stretto a vivere negli esercizii che essa richiede. Il che ha fatto dire a Davide: l'uomo, essendo in onore, non l'ha conosciuto; si è paragonato esso stesso agli animali insensati, e sè fatto simile ad essi. » (*Conoscenza di Dio e di sè medesimo*; cap. v. § 1.)

Essi fondano questo madornale errore sopra due argomenti. Il primo di questi argomenti è: « Gli animali fanno tutte le cose convenevolmente, come l'uomo, dunque ragionano come l'uomo. » Il secondo è: « Gli animali sono simili agli uomini all'esterno, tanto ne' loro organi quanto nella maggior parte delle loro azioni; dunque agiscono per lo stesso principio interno ed hanno la ragione. »

Il *falso supposto* o il sofisma su cui riposano questi pretesi argomenti, salta per modo agli occhi che un semplice scolare di logica non potrebbe ingannarvisi. Perchè due esseri si rassomigliano *sotto certi rapporti*, non ne segue già che si rassomiglino *in tutto*, e meno anche che abbiano le stesse qualità spe-

cifiche e la stessa natura. La pianta genera il suo simile, così *convenevolmente* che l'uomo. Si dirà per ciò che la pianta ragiona come l'uomo e che essa è uomo? L'intelletto umano, secondo che sant'Agostino e san Tommaso l'han fatto osservare, genera in sè stesso e per sè stesso il suo verbo, come Dio genera il suo; e l'uomo intero ha tanta rassomiglianza con Dio che la santa Scrittura lo chiama un essere fatto a immagine e a rassomiglianza di Dio, un'immagine vivente di Dio: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Si dirà per ciò che l'uomo partecipa agli attributi e alle perfezioni della natura infinita e ch' egli è Dio? Il Bossuet ha avuto ragione di dire, a questa occasione: « Per mostrare che gli animali ragionano, non si tratta di provare che si muovono convenevolmente rispetto a certi oggetti, poichè si trova questa convenienza ne' moti, nè' moti più bestiali; ma bisogna provare che *intendono* questa convenienza e che la scelgono. » Or *intendere*, secondo che l'abbiamo provato nel corso di quest' opera, non è che cogliere l'universale all'occasione del particolare, oppure conoscere il particolare in un modo universale, formarsene il concetto universale, l'idea che ne contiene tutta la natura. Ma gli è chiaro che il bruto ha delle conoscenze *particolari*, e non delle concezioni *generali*; che esso ha de' *fantasmi*, e non *idee*. Esso dunque conosce bene ciò che appetisce, ma non l'intende; esso sa ciò che sa, ma non lo comprende. Non ha dunque esso la potenza di rendere universale

il particolare; ma non ha l'intelligenza, e per ciò non ha ragione: perchè la ragione non è che l'intelligenza in atto, l'intelligenza applicante i principi universali a' casi particolari, dopo che ha astratto da questi casi particolari i principi universali.

Ci ha di più, tutto ciò che i bruti fanno di più ragionevole mostra l'assenza completa della ragione, perchè i loro pretesi ragionamenti sono racchiusi nei fatti particolari Una cosa loro conviene, ed essi la vogliono. Un' altra cosa loro è nocevole, ed essi la evitano. Son questi de' fatti particolari che determinano in essi de' fatti particolari. Il loro sillogismo, qualunque sia la sua giustezza e bellezza, manca sempre, secondo che l'abbiamo fatto notare, della *premessa* d'un principio universale; gli è, in certo modo, una bella statua senza capo, di cui il favoleggiatore disse: « Certo l'apparenza è bella, ma manca dell'essenziale; non ha cervello: *Pulchra facies; sed cerebrum non habet.* »

Vedete, diffatti, in che modo si educano. Si dice all'uomo che si vuole istruire: « questo non si fa perchè è male, ed il male non dee farsi. » Gli'è dunque per mezzo di principii universali, per mezzo delle idee che si educa l'uomo; ma, rispetto al bruto, gli si mostra il pane da un lato ed il bastone dall'altro, e tutto è detto. Si ragiona coll'uomo; al bruto si comanda.

Ciò che si fa rispetto ad esso, prova abbastanza ciò che fa esso stesso, cioè, che tutti i suoi ragionamenti sono fuori d'ogni principio universale, d'ogni idea,

d'ogni ragione, e che, sembrando ragionare, di fatto, non ragiona.

In secondo luogo, tutto ciò che fa la bestia non si rapporta che al suo nutrimento, alla sua conservazione e alla difesa di tutto ciò che la nutrisce e la conserva; niente di ciò che fa non si leva d'una linea matematica al di sopra dell'ordine corporale e sensibile, nè si riferisce all'ordine intellettuale e morale. Il bruto conosce le individualità, senza *comprenderne* la natura; conosce gli effetti senza comprenderne la causa; conosce i fenomeni senza comprenderne le leggi. Il bruto distingue bene, nell' ordine puramente materiale, una cosa vera da una cosa falsa, una cosa utile da una cosa nocevole, una cosa piacevole da una cosa orrenda; ma non ha la menoma idea del VERO, del BENE e del BELLO. Il bruto non intende nulla di Dio e de' suoi attributi, della natura e delle sue leggi, dell' universo e della sua causa, dell' anima e delle sue facoltà, della ragione e delle sue dimostrazioni, del dovere e delle sue obligazioni, della virtù e delle sue grazie, del vizio e della sua bruttezza. Non ci ha modo possibile d' insegnargli nulla intorno a questi alti e gravi subietti, che l'uomo apprende tànto agevolmente. Evidentemente manca d'una facoltà di cui l'uomo è fornito; e questa facoltà è l'intelletto, è la ragione: *Quibus non est intellectus.*

Del resto, ciò che gli animali fanno convnecevolissimamente ed anco mirabilissimamente, ciò che ci sorprende di più nelle loro operazioni, prova manifestamente che sono privi di ragione. I bruti *fanno*

molte cose, ma non ne *inventano,* ma non ne hanno mai inventato, non ne inventeranno mai una. Gli uccelli fanno i loro nidi secondo le proporzioni, le regole, i principi i più esatti della scienza architettonica. Ma questa maniera di fare i loro nidi, che eccita la meraviglia dell'architetto il più valente, non l'hanno punto inventata, non l'inventano affatto, ma la ricevono bello che fatta dalla natura. Sono già scorsi sei mila anni da che gli animali lavorano, e niuno d'essi non ha mai fatto nulla che si possa dire: « Questo non si conosceva, ed è una tale bestia che l'ha inventato alla tale epoca. »

Non solo gli animali non inventano nulla di nuovo, ma non perfezionano nulla di quello che è vecchio. Il nido che le rondini costruiscono a' nostri giorni, ha la stessa forma, le stesse dimensioni, e si compone degli stessi materiali che quello che esse costruirono, or son sessanta secoli, la prima volta. In un sì lungo ordine di secoli, queste besticiuole non hanno niente appreso rispetto al perfezionamento e all'accrescimento del confortevole de' loro nidi. Gli animali sono esseri stazionari nella creazione. Ogni *progresso* è loro interdetto, come anche ogni *invenzione.*

L'uomo, per contrario, trova sempre, fa sempre del nuovo nelle arti, ne' mestieri, nelle scienze e in tutto ciò che si riferisce a' miglioramenti delle condizioni della vita ed all'accrescimento del suo benessere. Non solo produce sempre, ma varia all'infinito le sue produzioni, per rispetto alla loro materia, alla loro forma artistica e al modo di servirsene. La terra tutta è

una sorta di museo delle invenzioni e de' perfezionamenti, opera dell'uomo. Ad ogni passo se ne trovano i monumenti e le traccie. Ma questo museo aumenta ad ogni istante le sue ricchezze, perchè la terra è al tempo stesso una fucina immensa, dove l'umanità lavora, da seimila anni, per produrre sempre nuove meraviglie.

Or inventare, perfezionare, progredire, non è che applicare le leggi della natura, o i principii generali, le concezioni universali, le idee, ai casi particolari. Se l'uomo dunque inventa, perfeziona, progredisce, gli è perchè gode della facoltà di fare tali applicazioni, gli è perchè conosce queste leggi, questi principii; gli è perchè ha in lui medesimo queste concezioni, queste idee; gli è perchè *ragiona:* dappoichè applicare l'universale al particolare, o dedurre il particolare dall' universale, è ragionare. Siccome dunque la varietà infinita delle invenzioni dell'uomo e de' perfezionamenti sempre nuovi che apporta alle sue opere, prova evidentemente che queste sono sue creazioni, che ne è il vero autore, e che possiede la ragione; così l'invariabilità, l'immutabilità, l'uniformità monotona, quella sorta di prosaismo disperante, che caratterizzano le opere de' bruti, provano, in un modo ancora più solenne, che essi non operano che sotto l'imperio di una legge comune, universale, necessaria, immutabile; legge che è la ragione della natura o la volontà del suo Autore; e che per queste non hanno in essi stessi la ragione di ciò che fanno; che in ciò che fanno non applicano affatto l'univer-

sale al particolare, vale a dire che operano senza ragionare, e che non hanno affatto ragione. Tutto questo è sì evidente, e sì certo per la ragione che il contestarlo, è un rinunziare alla ragione, e che non ci ha nulla di più stupido quanto l'opinione che attribuisce la ragione dell'uomo alle bestie.

§ 112. S' incomincia a confutare l' errore che considera i bruti come PURE MACCHINE. Cinque ragioni per le quali si stabilisce che confutare il Bossuet su tal soggetto non è affatto un mancargli di rispetto. — Non si può comprendere come questo grand'uomo, dopo di avere fatto il più triste quadro della dottrina cartesiana rispetto a' bruti, l'abbia poi preferita a quella degli scolastici, che egli stesso aveva proposto come la sola dottrina conforme al senso comune, e sempre ed universalmente seguita.

Gli è il medesimo dell' opinione che, all' opposto, nega alle bestie non solo ogni ragione, ma anche ogni SENSO, ogni anima, e ne fa semp'ici automi, veri burattini nelle mani della natura. Noi lamentiamo profondamente, in compagnia di tutti i veri amici e ammiratori sinceri del Bossuet, che questo sublime ingegno sia caduto, egli pure, in questo errore dopo il Cartesio.

Gli è vero che, nella discussione impegnata in questo soggetto, non ebbe che il nobile scopo di mantenere in salvo la più alta prerogativa della natura umana contro certi pretesi filosofi del suo tempo, che, attribuendo a' bruti la RAGIONE, non li alzavano al

livello dell'uomo che per abbassar l' uomo al livello del bruto. Gli è vero che la sua argomentazione contro una simile dottrina è trionfante, e che ne risulta che i difensori della ragione delle bestie hanno fatto essi stessi poco conto della ragione, e che sono degni d'essere noverati fra gli esseri ragionevoli. Ma gli è anco vero che il secondo difensore della dignità dell'uomo lasciandosi trascinare troppo innanzi dal suo zelo per una sì bella causa, non ha combattuto un grande errore che per un altro errore non men grande, che è nel nostro dovere di combattere.

Noi siam certi che il semirazionalismo, non ci perdonerà affatto le osservazioni che faremo su quel *momento in cui, ad esempio di quello del buon Omero*, l'ingegno del Bossuet parve *avere dormito*. Ma sarà questo un nuovo atto d'ingiustizia contro di noi, per parte di questo avversario.

Il nostro lettore l'ha già udito (vol. II, pag. 266) esprimersi così: « Non ci ha teologo più grande di san Tommaso; ma la sua autorità come fiosofo e come fisico è assai minore.... Il sistema d'Aristotile, pure emendato da san Tommaso, non merita punto una fede cieca; e *qui non siam liberi nelle nostre critiche* e nella nostra scelta. Non penso dunque di mancare affatto di rispetto a questa gran mente, discutendo la sua teoria della conoscenza. » Noi abbiamo provato allo stesso luogo, che non ci ha nulla di più falso di questa affirmazione: « L'autorità di san Tommaso come filosofo è assai minore che la sua autorità come

teologo, » e che, per consentimento di tutte le celebrità, cattoliche di tutte le congregazioni religiose, di tutti i veri sapienti cristiani, de' sommi pontefici, e de' concilii de' sei ultimi secoli, san Tommaso è il *filosofo per eccellenza,* come sant'Agostino è il *teologo per eccellenza*, e san Paolo l'*apostolo per eccellenza* del cristianesimo. Per contrario, il semirazionalismo medesimo, considerando che il Bossuet non si è pronunziato che in un modo molto oscuro nella quistione capitale delle idee, ha paruto riconoscere che l'Aquila di Meaux, che ha volato sì alto nelle regioni della teologia; non s'è troppo innalzato al di sopra delle estranee opinioni del suo tempo, intorno alla filosofia. Non abbiamo dunque un diritto più legittimo e più incontrastabile del nostro avversario di dire noi pure: *Non ci ha controversista più grande del* Bossuet; *ma la sua autorità come filosofo è assai minore. Il sistema* del Cartesio sull'anima dei bruti, *pure emendato dal* Bossuet, *non merita una fede cieca; e qui siamo liberi nelle nostre critiche* e *nella nostra scelta.* Non credo *dunque di mancare di rispetto a questa gran mente, discutendo la sua teoria* sugli animali.

In secondo luogo, sebbene sia grande la *mente* del Bossuet, gli è sempre, e nessuno ardirà di contestarlo, a una enorme distanza dalla *gran mente di san Tommaso.* Senza parlare de' Tertulliani e degli Origeni, i Bellarmini ed i Suarez valgono bene il Bossuet. San Tommaso non ha rivali fra i dottori cristiani. Il Bossuet è una dei più rilucenti anelli della tradizione cattolica: san Tommaso è, in certo modo,

esso solo, tutta questa tradizione; egli è, secondo è stato detto, *la scienza cattolica incarnata, ed il riflesso il più fedele ed il più compiuto della Rivelazione*; ed è a questo titolo che il concilio di Trento gli ha accordato l'onore unico di collocare la sua SOMMA accanto la Bibbia. Or, se il semirazionalismo si è *dichiarato libero nelle sue critiche rispetto a san Tommaso filosofo*, e *non ha creduto di mancare di rispetto verso questa gran mente discutendo la sua teoria sulla conoscenza*, perchè non saremmo noi liberi *nelle nostre critiche* rispetto al Bossuet *filosofo*, e non potremmo noi senza mancare di rispetto ad una sì gran mente, discutere la sua dottrina nei bruti?

In terzo luogo, abbiamo veduto che il semirazionalismo, nelle sue *critiche intorno san Tommaso*, e nella sua *discussione della teoria della conoscenza di questa grande anima*, non ha avuto altro di mira che demolire la vera dottrina di san Tommaso sulle idee in pro della dottrina erronea del Malebranche nello stesso soggetto, condannata dalla Chiesa; mentre le nostre osservazioni in certe dottrine psicologiche del Bossuèt non hanno altro scopo che dichiarare e rifermare sempre più la vera dottrina del genere umano, di tutti i filosofi cristiani e della stessa Bibbia, sull'anima de' bruti, considerata ne'suoi veri rapporti nell'anima umana. Perchè dunque non ci sarebbe permesso, a noi altri pure, di fare nell'interesse d'una importante verità, ciò che il semirazionalismo s'è creduto di poter fare, nell'interesse d'un madornale errore?

In quarto luogo, se questo esame non torna certo alla più grande gloria del sapere filosofico del Bossuet, a chi si ha ad attribuirne la colpa, se non agli imprudenti amici dell'uomo grande, che fanno d'una delle sue opinioni le meno riflettute, un'arme contro una delle più universali e più costanti credenze dell'umanità, e che, volendo puntellare un grande errore del Cartesio, coll'ajuto del Bossuet, compromettono il Bossuet, senza giungere a riabilitare il Cartesio? Rispetto a noi, abbiamo del canto nostro il diritto ed anco il dovere che ha ogni difensore d'una giusta causa, di diminuire, per quanto è possibile, rimanendo ne' limiti della verità e del rispetto, l'autorità di certe testimonianze contrarie, che l'accusa ha avuto il torto di fare intervenire nella quistione.

Finalmente è noto che il TRATTATO DELLA CONOSCENZA DI DIO, ecc., come la DIFESA DELLA DICHIARAZIONE, ecc., non hanno veduto la luce che vent'anni dopo la morte del Bossuet, per cura del suo indegno nipote. Forse non era che un lavoro informe, una raccolta di note sopra un tale soggetto. Ad ogni modo il Bossuet non avendolo fatto imprimere mentre viveva, è chiaro che voleva ritornarvi sopra, correggerlo, e che intanto non lo credeva degno di metterlo alle stampe. Sicchè non è stato pubblicato, siccome è, che contro l'intenzione ben manifesta del Bossuet. Or uno scritto pubblicato contro l'intenzione del suo autore non può essere considerato come un'opera. Moralmente non è, quando pure si trovi scritto di sua mano; non abbiamo dunque qui a fare col vero Bossuet,

ma con un Bossuet posticcio, con un Bossuet suo malgrado. Per conseguenza, lo ripetiamo ancora, noi siamo *liberissimi nelle nostre critiche*, e non *crediamo di mancare affatto di rispetto verso quella gran mente discutendo* ciò che è stato pubblicato col suo nome rispetto ai bruti: tanto più che noi non useremo di questa libertà che quanto sarà strettamente necessario di usarne per combattere talune dottrine erronee, e per dichiarare e rifermare sempre più un' importante verità.

Il Bossuet, parlando dell'istinto delle bestie, avrebbe detto: « Ci ha sopra di ciò due OPINIONI, che è bene di arrecare in poche parole. La prima vuole che l'istinto degli animali sia un sentimento; la seconda non vi riconosce altro che un moto simile a quello degli *oriuoli* e *altre macchine.* Questo ultimo sentimento è quasi nato A' NOSTRI GIORNI; perchè, sebbene *Diogene il cinico* abbia detto, al riferire di Plutarco, che le bestie non sentivano, a cagione della grossezza de' loro organi, *non avea punto avuto settatori.* Al tempo de' nostri padri un medico spagnuolo (Gomes Pereira) ha insegnato la stessa dottrina nel passato secolo, *senza essere seguito*, a quel che pare, *da persona.* Ma, *da qualche tempo, il Cartesio ha dato un poco di fama a questo opinione*, che ha esposto con *migliori principii* che tutti gli altri.

« Questa opinione, » dice ancora il Bossuet, « *entra poco fin qui nella mente degli uomini.* Quelli che la combattono conchiudono *che la è contraria al senso comune*, e quelli che la difendono rispondono che

poche persone prendono la pena di levarsi al di sopra delle prevenzioni del senso e dell'infanzia. » Il che è un riconoscere che realmente questa opinione incontra un'opposizione universale *nella mente degli uomini*, e che la è veramente contraria al senso comune.

« La prima opinione, seguita lo stesso autore, che dà il sentimento per istinto, osserva 1.° che la nostra anima ha due parti, la sensitiva e la ragionevole. Essa osserva 2.° che, poichè queste due parti hanno in noi operazioni tanto distinte, le si possono interamente separare, cioè che, come si comprende che ci ha delle sostanze *puramente intelligenti*, come gli angeli, ce ne avranno di quelle che sono puramente *sensitive* come le bestie. Vi mettono dunque tutto ciò che ci ha in noi *che non ragiona*, cioè non solo il corpo e gli organi, ma anco le sensazioni, le immaginazioni, le passioni, finalmente tutto ciò che segue le disposizioni corporee, e che è dominato dagli oggetti. Ma, come le nostre immaginazioni e le nostre passioni sono spesso unite a molto ragionamento, tolgono tutto questo alle bestie, ed in una parola non vi mettono che ciò che può farsi senza riflessioni.... Essa (tale opinione) pare *tanto più verosimile* che, dando agli animali il sentimento o le sue conseguenze, essa *non dà loro nulla* di cui non abbiamo l'esperienza in noi stessi, e che del resto ESSA LASCIA PERFETTAMENTE INTATTA LA DIGNITA' DELLA NATURA UMANA conservandole il ragionamento. »

Il Bossuet, dopo di avere esposto, in un modo così

chiaro, così preciso e così vero, la dottrina della natura dei bruti, che difendiamo, e negli stessi termini e negli stessi limiti in cui la difendiamo, e dopo di avere riconosciuto che è la dottrina intorno a cui « tutta la scuola, seguitando in questo san Tommaso, è d'accordo, » sostiene vittoriosamente questa stessa dottrina contro due obiezioni che i cartesiani aveano sollevato contro di essa.

La prima di queste obiezioni è che, « se l'anima che si dà alle bestie è distinta dal corpo, se essa è inestesa ed indivisibile, sembra che non si possa impedire di riconoscerla per spirituale ». Sopra di che il Bossuet osserva che, per gli scolastici e per san Tommaso, ciò che dicesi PROPRIAMENTE *spirituale* non è che *l'intelletto* a cui l'anima dei bruti è compiutamente estranea, e che, per conseguenza, se gli scolastici e san Tommaso danno ai bruti un'anima distinta dal corpo, idivisibile, immateriale e puramente sensitiva, non ne segue già che danno loro un'anima intellettiva come quella dell'uomo. « Coloro che danno alle bestie delle sensazioni ed un'anima che ne sia capace, interrogati se quest'anima è uno *spirito* ovvero un corpo, risponderanno che non è nè l'uno nè l'altro. La è una natura media che non è un corpo, perchè non è estesa in lunghezza, larghezza e profondità; ma che non è spirito, perchè è senza *intelligenza*, incapace di possedere Dio e d'essere beata. »

La seconda obiezione della scuola del Cartesio contro la dottrina della scuola di san Tommaso, rispetto l'anima dei bruti, era: « Che se si dà loro un'anima

spirituale, bisogna anche dare loro un'anima *immortale.* » Il gran vescovo di Meaux ha pure risposto a questa obiezione; dappoichè, riepilogando in poche parole la bella dottrina scolastica che svilupperemo alla fine di questa sezione sulla condizione naturale dell'anima degli animali, di non avere operazioni fuori della materia, riconosce che per conseguenza, non avendo e non potendo avere neppure l'*essere* fuori della materia, esso deve di necessità estendersi col corpo (1); e conchiude: « Ed è a questo modo che la prima opinione (la dottrina di san Tommaso) è libera dei due inconvenienti che abbiamo notato. »

Noi abbiamo già veduto (vol. II, pag. 193) lo stesso Bossuet affermante che « i decreti, i dogmi e le massime costanti della scuola, ovvero il fondo della dottrina scolastica e di san Tommaso, non è ALTRO

(1) E qui non possiamo non osservare, almen di volo, che questa obiezione sa dello scuolare e svela una grande ignoranza de' veri principi in coloro che la fanno. L'immortalità, come sarà dimostrato al luogo sopra indicato, è la conseguenza necessaria non solo della semplicità e dell'immaterialità della sostanza, ma anco della sua *sussistenza indipendente dalla materia;* in guisa che una sostanza immateriale non è per questo immortale; ma è immortale se essa ha una *sussistenza sua propria*, fuori della materia. Fra tutte le anime non vi ha che l'anima umana che sia di tale condizione; l'anima de' bruti, sebbene immateriale, non avendo *sussistenza fuori* della materia, segue le condizioni della materia cessa e si spegne in essa e con essa. Perchè dunque si accorda un' anima veramente immateriale al bruto, non ne segue in alcun modo che gli si debba accordaro pure l'immortalità.

CHE IL PURO SENSO DELLA TRADIZIONE E DEI PADRI. »
Per conseguenza la teoria scolastica sull'anima dei bruti, che forma una parte considerabile *del fondo* della scienza della *Scuola*, non è altro, essa pure, che il *puro senso della Tradizione dei Padri*; e, di fatti, abbiamo dimostrato più in su (vol. II, pag. 193) che questa teoria, affermata nei termini i più espliciti ed i più formali nella santa Scrittura, è stata costantemente seguita dai Padri della Chiesa, ed ha per essa la testimonianza della Tradizione cattolica.

Perciò dunque, secondo il Bossuet, questa teoria è, dapprima, una dottrina così antica che il mondo, così universale che l'umanità e la Chiesa. In secondo luogo, la stessa teoria, concedendo al bruto il senso *senza l'intelligenza*, all'angelo l'intelligenza senza il senso, all'uomo il senso e l'intelligenza uniti nella stessa sostanza, è anco pel Bossuet la sola teoria che mette le tre nature al loro posto, indica i gradi di perfezione che le distinguono, le lega insieme, e si presenta alla ragione come avente in essa il suggello della verità.

In terzo luogo, finalmente, questa teoria scolastica sull'anima dei bruti è, sempre secondo il Bossuet, una teoria senza rimproveri, perchè le due sole obiezioni per le quali si è tentato di combatterla, non hanno niente d'importanza; e per conseguenza i difensori di essa hanno avuto agevolmente la vittoria.

La teoria della BESTIA-MACCHINA è al contrario, secondo il Bossuet, un pensiero che, uscito dall'immondo cervello di *Diogene il cinico*, *non ebbe settatori* nep-

pure nell'antichità; essa finì senza effetto, come una voce articolata nel deserto, e che, ripetuta da un pazzo medico nel decimo sesto secolo, ebbe la stessa sorte. Finalmente questa opinione che non ha incominciato ad avere *qualche voga* che *ai giorni* in cui il Bossuet scriveva e per mezzo *del Cartesio*, e che non è stata *difesa che da poche persone*, è, per consenso degli stessi suoi partigiani, *contraria al senso comune*. Vale a dire che, secondo il Bossuet, la è un'opinione *nuova*, *isolata*, lagrimevole, la quale, nata due volte da un cervello infermo, era morta due volte in fasce, e che, risuscitata una terza volta dal Cartesio non ha incontrato che una generale opposizione, avendo in sè tutti i caratteri dell'errore.

Or, udendo il Bossuet esprimersi a questo modo su queste due dottrine, chi non si sarebbe aspettato di vederlo condannare la dottrina del Cartesio e difendere con tutta la sua eloquenza la dottrina di san Tommaso intorno all' anima della bestia? Eppure, niente affatto. Dopo la bella esposizione che abbiamo veduto, il Bossuet dice: « Ecco le due opinioni che sostengono, intorno alle bestie, quelli che si sono avveduti che non si può senza essere assurdi nè accordar loro il ragionamento, nè far sentire la materia. Ma lasciamo a parte LE OPINIONI. » Sicchè, per il Bossuet, queste due dottrine, di cui una è una verità tradizionale dell' umanità e di tutte le scuole cristiane, e l'altra una novità ridicola, un delirio pericoloso di talune teste stravolte, non sono tuttavia che OPINIONI ugualmente indifferente, ugualmente

degne d'essere sviluppate nello stesso spregio e nella stessa dimenticanza!...

Inoltre, il Bossuet, non contento d'avere affermato che il *Cartesio ha spiegato la sua opinione con migliori principii di tutti gli altri*, dice: « Ma la seconda *opinione* (quella del Cartesio) *crede trarsi ancora* PIU' NETTAMENTE D'IMPACCIO (che la prima, quella di san Tommaso). » Ecco dunque il benignissimo Bossuet che attribuisce all'errore del Cartesio più d'importanza logica, più di ragione e più di verità.

Finalmente non ha ritrattato nulla, niente modificato di ciò che nei paragrafi precedenti, avea scritto di meschino di contraditorio e di assurdo, per provare che le bestie non sono che materia e niente altro che materia. In guisa che nel detto luogo, fa pena il dirlo, il grande uomo si è fatto uno schietto cartesiano, e in luogo di correggerlo da maestro, si è posto a far codazzo al Cartesio e a divenirne l'umile discepolo! Ecco taluni di questi luoghi. Noi trascriviamo, senza di che non saremmo creduti; li accompagneremo di qualche osservazione, per diminuire l'importanza che traggono dal nome del loro autore.

§ 113. San Tommaso ha insegnato precisamente il contrario di ciò che il Bossuet gli fa dire sui bruti. Secondo san Tommaso il bruto si muove esso stesso, si ama, si conosce, e non è affatto una macchina. — Contradizione in cui il Bossuet è caduto, negando l'anima a' bruti, dopo d'aver loro accordato la facoltà del SENTIRE. — Il de Bonald ha ammesso lo stesso errore. Per lui la bestia non è « che UN ISTINTO servito da organi. »

A intenderlo dapprima, salvo che si è confutato esso stesso, immediatamente dopo, san Tommaso sarebbe del suo parere, dappoichè il Bossuet dice: « Non ci ha animale che si accomodi tanto convenevolmente a che che sia quanto la calamita si accomoda essa stessa ai poli; essa ne segue uno e fugge l'altro. Una seconda ragione dirige *tutti quei* moti, ma questa ragione è in Dio, o piuttosto questa ragione è di Dio stesso: perciò, quando gli animali mostrano nelle loro azioni tanta industria, *san Tommaso ha ragione di paragonarli* agli oriuoli e ad altre macchine ingegnose dove, tuttavia, l'industria risiede, non nel lavoro, ma nell'artefice. » (BOSSUET, *Conoscenza di Dio*, cap. V, § 2.)

Ma il valent'uomo non indica in che luogo san Tommaso avrebbe fatto questo strano paragone tra i moti dell'oriuolo e quelli degli animali, e meno ancora cita egli le parole del santo dottore: non è dunque che un difetto di memoria; perchè san Tommaso, invece d'aver mai fatto dei bruti *degli oriuoli o' altre macchine ingegnose*, come si è veduto nel corso

di quest'opera, ha attribuito non solo agli animali, ma anco alle piante, il *principio intrinseco* e *proprio* dei loro moti o il principio della vita; per conseguenza, secondo san Tommaso, non è già che *accomoda i moti dei bruti, come accomoda il moto della calamita;* ma è in virtù del principio del moto che Dio ha deposto in essi, che gli animali s'accomodano e si muovono essi stessi. Secondo san Tommaso, come lo si è anco veduto, gli animali hanno la virtù sensitiva, per la quale percepiscono il materiale senza la materia; una fantasia, nella quale conservano queste specie immateriali; una memoria, che li ricorda loro allorchè gli è di mestieri; l'idea del tempo; una *forza estimativa*, per la quale essi distiguono ciò che loro conviene da ciò che loro non conviene; un appetito sensitivo, pel quale corrono verso certi oggetti e ne fuggono altri; una facoltà di locomozione spontanea e propria, per la quale sono essi che si muovono, e non già una forza estranea che li obbliga a mutar di luogo, ecc.

« Inoltre, dice san Tommaso, la conoscenza sensibile è l'atto pel quale l'animale conosce sè medesimo, in quanto è essere sensibile e conosce tutte le cose sensibili fuori di lui: *Actus quo animal seipsum cognoscit, quatenus est sensibile, et cogniscit omnia sensibilia.* Gli è vero che il bruto non ha quella conoscenza perfetta di sè stesso e di ciò che gli spetta, che è l'effetto della riflessione di cui non è capace, e che è il solo proprio dell'anima intellettiva; ma questo non l'impedisce di conoscere, pe' suoi proprii sensi,

che esso è sensibile. Dappoichè il bruto, essendo sensibile nel suo corpo o nelle diverse parti del suo corpo, non solo sente, ma ancora conosce che sente per mezzo del suo senso *comune*; perchè gli è certo, per esperienza, che, colpito, ferito in una parte qualunque del corpo, dimostra, per segni evidenti, che sente in quale parte del corpo è stato colpito o ferito, poichè s'ingegna, secondo può, di apportare rimedii alla parte offesa, incominciando ad allontanarsi dall' oggetto onde è partito il colpo che l'ha ferito.

« Senza che gli è impossibile di contestare al bruto che ami sè stesso, poichè lo si vede andare in cerca, anche lontano e con gran pena, a procacciarsi con sollecitudine tutto ciò che è necessario alla sua conservazione ed al suo bene. Or non ci ha amore senza conoscenza; se dunque il bruto si ama, gli è perchè si conosce. » Ecco quello che insegna san Tommaso, e che ripete in tutti i suoi scritti intorno agli animali. Ed il Bossuet pure ha riconosciuto che san Tommaso non ha insegnato altra cosa. Dunque ce li ha *paragonate a macchine industriose* (ciò che persone, a nostra notizia, non ha mai trovato in san Tommaso), bisogna convenire per fermo che queste macchine di san Tommaso sono almeno d'una costruzione tutto particolare, perchè *la loro industria sarebbe nell'opera e non nell'artefice.*

Il nostro autore, dopo d'essersi posto in contradizione con san Tommaso, s'è posto, in certa guisa, in contradizione con sè medesimo. Un oggetto materiale, c' insegna san Tommaso, può essere ricevuto in un

altro, o secondo il suo essere *naturale*, o secondo il suo essere *spirituale* o *intenzionale*. Se si mette un ferro al fuoco, il ferro diventa caldo, vale a dire: che riceve il calore secondo il suo essere naturale, ma se avvicino la mia mano al fuoco, non solo la mia mano diventa calda, ma io stesso *sento* il caldo che il ferro non *sente* affatto, cioè io ricevo il calore, e secondo il suo essere *naturale*, e secondo il suo essere *intenzionale*, allo stesso tempo. Sentire non è dunque che essere impressionato dal sensibile, non solo in un modo corporeo, ma anco in un modo spirituale. Or quest'ultima impressione, tutta intenzionale, non è ricevuta in me perchè ho un corpo, o nel mio corpo, perchè, in tal caso, ogni corpo sarebbe capace di riceverla, ogni corpo *sentirebbe*, il che è falso; questa impressione è ricevuta in me perchè ho pure un'anima, o nella mia anima. Dunque tutto ciò che riceve in sè le cose sensibili secondo il lor essere *spirituale*, ovvero tutto ciò che sente ha e deve avere di necessità qualche cosa in sè che non è corpo, che non è il corpo; tutto ciò che sente ha un'anima. Dunque, se si ammette che i bruti sentono, per questo solamente si ammette che essi hanno un'anima. Questa dottrina elementare sulla sensazione può ben essere ignorata da' nostri cartesiani, che non conoscono nè i corpi nè le anime; ma il Bossuet non l'ignorava certo. Or il Bossuet ha detto: « Mi sembra che il meglio che si possa fare per gli animali, si è di accordar loro delle sensazioni. Del resto gli è certo che non si mette loro nulla nel capo che per

mezzo di impressioni palpabili. » Ecco dunque che il Bossuet attribuisce alle bestie un'anima. Ma in questo stesso luogo, dove gli è *paruto* che bisogna concedere delle sensazioni, e, per conseguenza, un'anima alle bestie, loro nega inesorabilmente ogni anima ed ogni sensazione. Dappoichè « Un uomo, » egli segue (*ivi*), « può essere mosso dalle idee immateriali, da quelle della verità e da quelle della virtù, da quelle dell'ordine, e dalle proporzioni e dalle regole immutabili che le nutriscono, cose manifestamente incorporee. Per contrario chi educa un cane gli presenta del pane per mangiare, prende in mano un bastone, gli imprime, per così dire, gli oggetti materiali in tutti gli organi, e lo educa a colpi di bastone, come si lavora il ferro a colpi di martello. » Sicchè, per il Bossuet, gli animali non ricevono gli oggetti esterni nè più nè meno che il ferro riceve i colpi di martello; essi li ricevono solamente secondo il loro essere *materiale*, e non secondo il loro essere *intenzionale;* essi ne sono colpiti ma non li *sentono* punto; e gli animali, ai quali bisogna almeno accordare delle sensazioni, non hanno affatto sensazioni. E d'altra parte non ha egli detto che *san Tommaso* HA AVUTO BEN RAGIONE *di chiamarli oriuoli o macchine?* Dunque i bruti del Bossuet non sono nè più nè meno che puri automi. Tutto questo non è certo maravigliosamente logico.

Si può fare lo stesso rimprovero al De Bonald. Nella sua confutazione della tesi, sostenuta da'filosofi bestie: « Che le bestie sono filosofi, » confutazione, bisogna

dirlo per essere giusti, più svariata, più attraente, più solida e più logica di quella del Bossuet, l'autore della *Legislazione primitiva* prova bene e ripete ad ogni istante: « L' uomo ha delle *idee*, il bruto non ha che *immagini.* » (Ricerche, cap. xiii). Ma apparentemente queste *immagini che ha il bruto* non sono affatto simili a quelle che presenta lo specchio, non sono affatto immagini *materiali* o semplici giuochi di luce; sono, lo ripetiamo, delle rappresentazioni *intenzionali* degli oggetti sensibili; sono delle specie immateriali di questi oggetti, specie attive, viventi, in certo modo, perchè eccitano la spontaneità del bruto, e determinano il suo appetito ed i suoi moti, ciò che le immagini dello specchio non fanno, nè possono fare. Ora, per la stessa ragione che abbiamo arrecate, queste *immagini* del De Bonald non possono neppure, come le sensazioni del Bossuet, essere ricevute in una sostanza puramente materiale ed operare per essa; esse non sono e non possono essere ricevute che in una sostanza immateriale, e questa sostanza non è e non può essere che l'anima sensitiva del bruto. Ecco dunque il De Bonald che concede a' bruti un'anima, poichè loro accorda la nobile facoltà di *percepire immagini* degli oggetti materiali, o del materiale senza la materia. Ma, per contrario, il De Bonald, in questo stesso piccolo trattato, più scrupoloso della medesima Santa Scrittura, che afferma nel modo il più formale che i bruti hanno un'*anima vivente*, bada molto d'adoperare pure *una sol volta* il vocabolo « anima » parlando de' bruti; egli non ci parla che « dell' *ani-*

ma dell'uomo e dell'*istinto* del bruto; » il che significa che l' istinto fa nel bruto lo stesso officio che l'anima nell'uomo, e che l'anima del bruto non è che l'istinto. Diffatti egli ha detto che *nel bruto gli organi sono al servizio dell'istinto*; ci pare che, secondo lui, il bruto non sia che un *istinto servito da organi*, come l'uomo, secondo lui, non è che una *intelligenza servita da organi;* queste due definizioni si rassomigliano molto. Ecco dunque che il De Bonald accorda e nega al tempo stesso, esso pure, un' anima agli animali.

Per il Bossuet, l'istinto non è che una impulsione, mentre pel De Bonald non è che una *propensione*, una *tendenza*. Ma qualunque sia l' idea, che si dà a questo vocabolo, gli è sempre che l'istinto non è una sostanza, ma una facoltà o una qualità della sostanza, e che, come ogni altra qualità non esistendo e non potendo esistere che nella sostanza, non solo non può stare in luogo della sostanza dell'anima, ma vuole assolutamente una sostanza, un soggetto (*subjectum*) che gli serva di sostegno. Or, secondo questi due grandi uomini, la bestia non ha anima: essa non ha che un corpo organico, più maravigliosamente organizzato de' corpi inorganici. L'istinto adunque non può essere aderente che al corpo del bruto, e non è che una qualità, una facoltà del suo corpo. Ma l'istinto non è affatto una tendenza cieca, come quello della calamita verso il polo; ma è una tendenza assai chiaroveggente, per la quale l' animale *sceglie* ciò che gli conviene; l'istinto è l'*appetito*, o una facoltà totalmente immate-

riale ed intenzionale. Ecco dunque che il corpo de' bruti ha facoltà immateriali ed intenzionali. Ma « se egli è così de' bruti, perchè, dicono i materialisti, non sarebbe egli il medesimo dell'uomo? Se la materia può avere intenzioni ed *immagini*, perchè non potrebbe avere essa pure delle idee? » Perciò dunque, negando l'anima alle bestie, non solo si cade in contradizioni lagrimevoli, in teorie che non hanno senso; non solo non si spiega affatto il mistero del bruto, ma si porge al materialismo il campo di combattere e d'oscurare sempre più il mistero dell'uomo; si toglie ogni forza ed ogni importanza alle più belle confutazioni della tesi della ragione delle bestie; si distrugge ciò che si è edificato colle più grandi spese dell'eloquenza e della ragione, e si porge la mano all'inimico che si vuol combattere. Ma ritorniamo al Bossuet.

§ 114. Torto che ha pure il Bossuet sostenendo che i bruti non ricevono le impressioni esterne che « come il ferro riceve i colpi del martello » e sono incapaci di apprendere qualche cosa. Egli ha confuso la facoltà d'APPRENDERE con quella di comprendere. — In che modo si educano gli animali? Pruove che apprendono di molte cose dell'uomo e degli esseri della loro specie. La parola dell'uomo, senza essere del DISCORSO, è una vera parola pel bruto.

Sebbene accordi loro (a' bruti) la *sensazione* e *l'istinto*, non ha punto lasciato di sostenere, sempre nel medesimo luogo, che gli animali sono *incapaci* (*sic*) di apprendere qualche cosa dagli uomini. » Ed

ecco con quale artifizio ha provato o creduto provare un tale paradosso:

« Apprendere, dic' egli, suppone che si possa sapere, e sapere suppone che si possano avere delle *idee universali*, e de' *principi universali*, che, una volta conosciuti, ci facciano dedurre sempre le stesse conseguenze. » Vi chiediamo perdono, uomo grande; quello vi dite non è punto esatto. Apprendere non è che *acquistare una conoscenza che non si aveva, per uniformarvi i suoi atti*. Apprendere non suppone affatto *che si possa sapere*. Apprendere *suppone* solo *che si possa conoscere*. Dappoichè basta che si possa conoscere una cosa per potere apprenderla. La materia non può nulla conoscere, essa dunque non può nulla apprendere, ma il nostro cagnuolino vi *conosce*; se vi conosce, ha la facoltà di conoscere, e quindi anco *capace di apprendere*. Difatti, si fanno conoscere agli animali più luoghi, più persone, più cose, che non conoscevano affatto; si educano a fare de' moti che non sapeano fare, ed esercitare funzioni che la natura non avea loro insegnato. Come mai dunque il bruto sarebbe egli *incapace di niente apprendere dall'uomo* poichè, in realtà, gli si fanno *acquistare conoscenze che non avea*, e che per conseguenza gli *c'insegnano* in tutto il rigor del termine, assai cose, e che, inoltre, gli si *apprende a conformarvi le sue operazioni?* Ma voi confondete qui la facoltà di *conoscere* con quella di *comprendere*. *Comprendere*, o sapere, è percepire la natura d' una cosa, è vedere la cosa ne' suoi constitutivi generici, specifici, generali. Per ag-

giungere un tale risultato, bisogna certo avere l'intelletto, perchè, solo, una facoltà in potenza all'universale può cogliere l'universale; bisogna bene *che si possano avere delle idee*, *de' principi universali che, una volta, conosciuti, ci facciano sempre dedurre le stesse conseguenze.* Il bruto, non avendo, nè potendo avere nulla di questo, poichè non ha intelletto, ne seguita che esso non può nulla *comprendere*, nulla *sapere*. Ma per *conoscere* basta, bisogna egli ripeterlo? basta di poter cogliere il materiale senza la materia; basta di poter ricevere in sè l'oggetto esterno secondo il suo essere *intenzionale*, secondo la sua *immagine*. Il bruto *può* levarsi a quest' altezza, poichè esso in realtà vi si leva. Esso può conoscere, poichè conosce; e, se può conoscere in un tempo ciò che non conosceva in un altro, esso può dunque *acquistare conoscenze, materiali*, locali, particolari, quante vi piaceranno, ma vere *conoscenze che non avea affatto* e quindi *è capace* ben *capace d'apprendere.*

« Per quello riguarda l'istruzione e la disciplina, che si attribuisce agli animali, dice ancora il Bossuet, altro è apprendere ed altro è essere piegato e sforzato a certi effetti contro le sue prime disposizioni. Lo stomaco, che certamente non ragiona quando digerisce la carne, s'abitua col tempo a quelle che prima gli ripugnavano, e le digerisce come le altre. Tutte le molle s'accomodano per loro stesse e facilitano la loro funzione pel loro esercizio, mentre sembrano intorpidire e divenire oziose quando si lascia di servirsene. L'acqua agevola il suo passaggio, ed a

forza di scorrere accomoda essa stessa il suo letto nel modo il più convenevole alla sua natura. Il legno a poco a poco si piega, e sembra accomodarsi alla situazione che gli si vuole dare. In generale tutti i corpi sono capaci di ricevere certe impressioni, contrario a quelle che la natura loro avea dato. Gli è dunque agevole di comprendere che *il cervello, la cui natura è stata tanto mescolata* di mollezza e di consistenza, *è capace di piegarsi ad una infinità di nuove maniere*, donde per la corrispondenza che ha co'nervi, ed i muscoli, si avranno anche mille sorta di diversi moti. »

Or quest'è pure un affermare, nel modo il più esplicito, che i bruti non sono che corpi macchine, non diversificando dalle altre macchine e dagli altri corpi che perchè essi hanno *un cervello*, *la cui natura è ben mescolata di mollezza e di consistenza, e capace di piegarsi ad una infinità di modi novelli;* ma che in fondo non sentono affatto *i modi a' quali essi si piegano*, come lo stomaco, la molla d' un oriuolo, l'acqua d' un fiume ed il legno non sentono le *situazioni che si vuole dar loro* o *alle quali s'accomodano essi stessi.*

Ma si può toccar con mano il contrario. Quando si educa un cavallo per la guerra, un cane per la caccia, una scimia a scopare il pavimento ed a suonare il chitarrino, non solo *le si piegano, le si sforzano a certi effetti contro le prime loro disposizioni;* ma si dà loro anche la *conoscenza*, che non aveano affatto di certi moti, a'quali confermano poi *sponta-*

neamente i loro atti. Lo stomaco, la molla, l'acqua ed il legno non hanno qui nulla a fare. Essi subiscono, senza *conoscerli,* gli effetti a cui sono piegati o si piegano essi stessi, mentre il bruto *conosce* i moti che eseguisce in conseguenza del suo tirocinio, e quindi esso veramente o realmente apprende una quantità di cose per parte dell'uomo.

« Con più ragione, dice sempre lo stesso autore, non bisogna già credere che gli animali insegnano gli uni agli altri. Gli è veró che essi ricevono gli uni dagli altri *nuove* impressioni; ma, se questo fosse *apprendere*, tutta la natura apprenderebbe, e nulla sarebbe più docile della cera, che mantiene con tanta esattezza tutti i tratti del suggello che si preme sopra di essa. Gli è a questo modo che un uccello riceve nel cervello un' impressione del volo della sua madre, e questa impressione trovandosi simile a quella che è nella sua madre, egli fa necessariamente la stessa cosa. Ma questo non è affatto apprendere, gli è un ricevere un'impressione, di cui non si sanno nè le ragioni, nè le cause, nè le convenienze. »

Ma gli è sempre lo stesso sofisma. La cera non riceve l'impronta del suggello che secondo le sue dimensioni, la sua figura solamente, o secondo il suo essere materiale; ma il bruto riceve le *nuove impressioni* d'un altro bruto, non solo secondo le loro forme sensibili, ma secondo le loro forme intenzionali. Il bruto incomincia *a conoscere* per mezzo di queste *nuove impressioni,* ciò che esso dovea fare e vi *conforma* i suoi moti ed i suoi atti. La cera non *cono-*

sce affatto la modificazione prodotta in essa dal *suggello che si preme sopra di essa;* essa subisce questa modificazione, ma non la *sente* affatto; mentre l' uccellino *conosce* il volo della sua madre, lo sente in lui pure, lo percepisce in ciò che questo volo ha d'intenzionale, e che gli serve di lezione e d'incuoramento per fare il simigliante esso pure. Nè sa, se non le *cause*, almeno lo scopo immediato e *le convenienze*. La prova ne è che esita per timore di cadere; ritorna sugli orli del suo nido, e torna indietro più volte innanzi di sospendersi sulle sue ali e di lanciarsi la prima volta nello spazio. *Acquista dunque una conoscenza pratica che non avea;* sa ciò che non sapea, e si ferma alla scuola di sua madre, il che *veramente è apprendere*. Non si tratta dunque del tatto, *come la cera riceve l'impressione del suggello, che l' uccello riceve nel cervello l'impressione del volo di sua madre;* e questo paragone non dice nulla, questa spiegazione non spiega nulla.

Il Bossuet, insistendo sull'incapacità, per parte degli animali, di apprendere qualche cosa alla scuola dell'uomo, ha osservato che, mentre si educa l'uomo per mezzo del ragionamento, « per contrario, chi educa un cane gli presenta del pane per mangiare, prende in mano un bastone, gli imprime, per così dire, gli oggetti materiali sopra tutti i suoi organi e l'educa a colpi di bastone *come si lavora il ferro a colpi di martello.* » Nel leggere cotali parole, crediamo, per nostra parte, di avere il diritto di sbalordire vedendole in uno scritto di mano del Bossuet.

Dapprima non è sempre vero che si educhi l'uomo per mezzo del ragionamento. A certa età, e per certe nature, il ragionamento è poca cosa o nulla; è il *bastone* ed il *pane*, cioè, i castighi e le ricompense materiali, che fanno tutta la faccenda. Ed è per ciò che la sapienza ha detto: Il padre che non fa uso del bastone, odia il suo figlio; *Qui parcit virgæ odit filium suum.* » (*Prov.* XIII).

In secondo luogo, i mezzi d'apprendere possono essere buoni o cattivi, savi o imprudenti, duri o benevoli ma non cambiamo la natura delle cose. Forse perchè uno allievo ha appreso il latino a colpi in sulla punta delle dita ne segue egli che non l'avrebbe *veramente appreso?* Quindi il bruto, sebbene apprenda quello che apprende dall'uomo per mezzo del bastone, non lascia d'esser vero che l' ha appreso; quando, rendendo elastico, a colpi di martello, un pezzo di ferro, di ramo o di acciaro, gli si dà l'attitudine di ristabilirsi nel suo primiero stato, allorchè si cessa di comprimerlo; gli si dà una proprietà, una qualità puramente materiale, l'elasticità, ma non gli s' insegna nulla.

Finalmente, se *non si dispone il ferro che a colpi di martello*, mentre si *drizza un cane presentandogli* del pane da mangiare con uno mano e *tenendo un bastone nell'altra*, gli è perchè si crede che il ferro, non *sentendo* affatto, nè conoscendo punto i colpi con che lo si schiaccia, e non potendo ricordarsene, non sarà già esso che farà ciò a cui si piega e si abitua; e per conseguenza non gli si offre in prospettiva nè il

castigo, nè la ricompensa per ottenere ciò che si vuole, da lui; mentre, per contrario, si crede che il bruto sente, conosce le impressioni che riceve, e se ne ricorda; che è *esso stesso* che farà al caso ciò a cui lo si educa; e per conseguenza si cerca ad impressionarlo fortemente dei sentimenti della paura del bastone e dell'attrattiva del pane, per essere sicuri che, al bisogno, eseguirà i moti che gli sono stati insegnati. Ma gli è un riconoscere che il bruto possiede in esso stesso ciò che i corpi inorganici non hanno, un principio sensitivo, conoscitivo, *elettivo,* attivo; gli è un convenire che esso ha un'anima immateriale. Il dire dunque che il cavallo al corteo, il cane all'atterramento delle fiere non ricevono che impressioni simili a quelle che riceve il ferro nel fuoco, e che il bastone drizza l'animale nè più nè meno che il martello dispone il ferro, è un aver troppa confidenza nella dabbenaggine del lettore, gli è un fare dei brutti scherzi e non della *grande filosofia.*

Il Bossuet non vuole neppure che il bruto intenda la parola dell'uomo: «Per insegnare all'uomo,» dice egli, «si fa uso della parola; ma all'animale, *col quale non si può intendersela*, tutto è inutile, eccetto le impressioni reali e corporee; fan di mestieri i colpi ed il bastone, e, se si fa uso della parola, è sempre la stessa che s'innalza agli orecchi dell'animale, come suono e non come segno.

« Altra cosa è d'essere colpito dal suono o dalla parola in quanto agita l'aria e quindi le orecchie ed

il cervello, ed altra cosa è di considerarla come un segno onde gli uomini sono convenuti, e di ricordare alla loro mente le cose che essa significa. Gli è quest'ultimo modo che dicesi intendere il linguaggio, di che negli animali non ce ne ha alcun castigo. »

Noi lamentiamo che il Bossuet abbia scritto questo: gli è troppo volgare e poco degno d'una mente così sublime, ed è al punto che il De Bonald medesimo non se ne è contentato, e, meno avaro del Bossuet rispetto al bruto, gli ha fatto l'onore d'ammettere che *intende la parola dell'uomo*, almeno *come segno*. Ma il bruto non può essere soddisfatto di questa concessione. Per il De Bonald, il segno è ciò che indica la cosa, e non la cosa, come il fumo indica il fuoco e non il fuoco. Or la parola non solo indica la cosa, ma è la cosa medesima secondo la sua intenzione e la sua idea. Per questo condanna, *giustamente*, la scuola del Condillac, secondo la quale « la parola non è che il *segno* del pensiero, » mentre la parola è il pensiero medesimo, rivestito di forme sensibili, e, secondo sant'Agostino, è il Verbo dell'uomo che si fa voce, come il verbo di Dio si è fatto carne. Or, quando dicesi al cane: « Dammi la zampa, prendi questo, vieni qui, riman là, » queste parole o altre simili, pronunziate dall'uomo, non sono solamente UN SUONO *che agita l'aria e poi le orecchie ed il cervello della bestia;* non sono neppure solamente UN SEGNO, indicante la cosa, senza essere la cosa; ma sono il concetto intenzionale, il pensiero che dalla mente dell'uomo passa per mezzo della voce nell'anima sensitiva del-

bruto, e vi rimane sempre come uno concetto intenzionale, e conosciuto come tale, ed è eseguito per mezzo del moto. Dappoichè la bestia, udendo tai parole, *porge* di fatti *la zampa*, va o viene, cammina o si ferma. Essa *sa* dunque ciò che significa ciascuna delle dette parole. Or quest'è veramente *intendere*; e la parola dell'uomo non è affatto un semplice *suono*, nè un semplice segno, ma una vera parola, pure per il bruto.

Gli è vero che esso non intende i verbi nel modo *infinito*, nè le parole racchiudenti *idee* o concetti puramente intellettuali. Gli è vero che non intende, in un *modo infinito, generale, assoluto,* ciò che è *dare* o *prendere, andare* o *fermarsi*. Gli è vero che non intende le parole *virtù, vizio, dovere, bene, male, vero, falso,* nè alcun vocabolo esprimente un principio universale, poichè non ha intelletto. Per questo si può *parlare* al bruto; ma non si può ragionare con esso; si può insegnargli il senso di talune parole, ma non quello del linguaggio, che suppone l'intelligenza dell'infinitivo dei verbi e dei termini che riepilogano la natura o l'universalità delle cose. Ma questa impossibilità gli è comune, in certo modo, coi bimbi, la cui intelligenza non è ancora pervenuta al grado dello sviluppo necessario per cogliere l'universale, ed a cui, per conseguenza, s'indirizzano *parole*, ma con cui non si tiene *discorso*. Pel bruto, questa impossibilità di *comprendere* la cosa nella sua natura, nei suo rapporti generali, non implica già l'impossibilità di conoscere QUESTA cosa nei suoi rapporti *partico-*

lari. Questa impossibilità di comprendere i vocaboli astratti, i vocaboli che sono la moneta corrente delle intelligenze, non implica in alcun modo l'impossibilità di conoscere la significazione dei vocaboli concreti che sono la moneta corrente del mondo degli esseri sensitivi. In una parola, pel bruto, questa impossibilità di comprendere il *linguaggio* non implica l'impossibilità d'intendere la *parola*.

Ci si dice « che la parola è un segno di cui gli uomini sono convenuti, e che ricorda alla mente quello che significa. » Il De Bonald non è neppure di questo avviso, ed egli ha compiutamente ragione; dappoichè la parola, come l'ha così ben dimostrato nella sua mirabile disertazione *sull'impossibilità che l'uomo abbia inventato la favella*, non è in alcun modo il risultato di un accordo qualunque tra gli uomini. Avrebbero già dovuto avere il mezzo d'intendersi fra loro, per *accordarsi* a trovare la parola, e nulla è più vero di questa osservazione del Rousseau: « La parola era necessario per inventare la parola. » La parola è una *rivelazione*, e non una *convenzione*. La madre che insegna al suo figlio a parlare, come ogni maestro che insegna al suo discepolo una lingua che non sa, non *conviene di nulla con lui*; ma gli *rivela*, gli ripete spesso, *sempre gli stessi* termini coi quali bisogna nominare le cose per ricordarle alla sua mente ed alla mente degli altri; la parola è una cosa imposta da chi l'insegna ed accettata di buon animo da chi l'impara. Questo è tutto. Questo ha luogo rispetto agli animali. Dunque, perchè l'uomo

che istruisce una bestia non *conviene affatto, e non può convenire con essa*, intorno alla parola che le fa udire ed intorno la sua significazione, non ne segue già che non gliel'impara affatto; ed invece *di non avervi negli animali alcun vestigio* di un simigliante tirocinio, vi ha questo stesso tirocinio in tutta la sua realtà. La bestia impara esattamente, non già la *favella* ma la parola, la parola se si vuole, ristretta, limitata al sostantivo, che indica la cosa, ed estranea all'aggettivo che significa le qualità della cosa; la parola dell'HIC ET NUNC, o del tempo determinato e non del tempo infinitivo; la parola delle immagini e non delle idee; ma certamente, la parola vera, e non già solo un *segno*, e meno anche solo un *suono*.

Ciò che segue è anco più strano: « Gli è *una falsa immaginazione* che ci persuade che gli animali ci fanno segni. Altro è fare un segno per farsi intendere; altro è l'essere mosso in tal modo che un altro possa intendere le nostre disposizioni. » Certamente sono due cose molto diverse, poichè così volete; ma le sono cose che si trovano tutte e due nella bestia. Il cagnolino che raspa alla porta del suo padrone, e fa intendere dolenti lai perchè gli si apra, è realmente *commosso in tal maniera che si possa intendere le sue disposizioni*, e, al tempo stesso, fa realmente *un segno per farsi intendere*. La prova *che fa quivi un segno* vero *per farsi intendere*, gli è che lo s'intende di fatti, *a questo segno*, e che non fa *spontaneamente* questo segno che perchè sa che a questo *segno gli è*, di fatti, *inteso*. Ed è a questo modo che

gli uomini hanno sempre e dovunque *compreso* la cosa. Se la *non fosse che una falsa immaginazione che loro persuade che le bestie loro fanno dei segni*, sarebbero bene a lamentare; dappoichè non potrebbero più credere alla testimonianza dei sensi, in molte altre cose, poichè sarebbero lo scherno *d' una falsa immaginazione,* in questa cosa.

§ 115. Il Bossuet, affermando anche che la ragione immediata di tutti i moti della bestia è in Dio, ha dato, senza avvedersene, il suo appoggio alla dottrina del Malebranche, che nega l'azione delle cause seconde e stabilisce il panteismo. — Pruove che non solo il bruto, ma anche la pianta sono causa vera delle loro operazioni. — I SENTIMENTI del bruto. — Il negarli è negare l'evidenza. — Si comprende che il Fénelon sia caduto in questi errori; per il Bossuet, la cosa è così incomprensibile che deplorabile. — Danno immenso che il cartesianismo ha fatto alla Francia.

Non è men deplorabile che lo stesso autore sia ritornato, diverse volte, su questa affirmativa: Che la ragione *prossima, immediata, diretta* di tutto ciò che fa la bestia, non è in essa, ma nelle leggi generali della creazione, in Dio. «Ci ha una ragione, dic'egli, che sottomette le cause le une alle altre, quella ragione che fa che ogni albero trae dalla terra, fra una infinità di sughi, quello che è conveniente per nutrirli. Ma questa ragione non è in tutte le cose, essa è in colui che le ha fatte e che le ha ordinate. Quelli che trovano che gli animali hanno la ragione, perchè prendono per nutrirsi e stare bene i

mezzi convenevoli, dovrebbero dire anche che è pel ragionamento che si fa la digestione ».

« *Qualunque industria*, ha egli pure detto, che apparisca in quello che fanno gli animali, essa non ha che far nulla con quella che apparisce nella loro formazione, dove tuttavia gli è *certo* che *nissun altra ragione non agisce fuori di quella di Dio.* »

Senza dubbio, gli è assurdo di pensare *che gli animali hanno una ragione, perchè prendono per nutrirsi e star bene i mezzi convenevoli;* ma è intollerabile che si dia per *certo* quello che è manifestamente falso, cioè, che, negli animali e nelle piante, *nissuna altra ragione agisce fuori di quella di Dio.* Dappoichè gli è un puramente e semplicemente negare l'azione delle *cause seconde.* Gli è un affermare che le cause seconde non agiscono affatto realmente, ma che *è Dio che agisce all'occasione delle cause seconde.* Gli è un ammettere in tutta la sua crudezza la dottrina panteistica e fatalista delle *cause occasionali*, che il Cartesio ed il Malebranche hanno tolto, secondo si è veduto (vol. III, pag. 237), dal Corano, e che san Tommaso confutò così bene, ora sono sei secoli.

Ma, poste da parte queste considerazioni, non è egli intollerabile che si voglia far credere agli uomini che tutti i moti degli animali si fanno *da* loro, *come la digestione* si fa *in* loro, e che non *agiscono* che per mezzo dello stesso principio che li ha *formati?* Gli è questo un confondere i due ordini di fenomeni evidentemente distinti che hanno luogo non solo negli animali, ma anco nelle piante e pure nell'uomo.

Certo la *digestione*, la *generazione* e la *formazione* d'ogni composto vivente si fanno in virtù di leggi generali, e la ragione di queste maraviglie *non è già nelle cose*, ma in *Colui che le ha fatte e che le ha ordinate. Ma la ragione per la quale ciascun albero* trae dalla terra, fra *una infinità di sughi, quello che è proprio per nutrirlo;* la ragione per la quale *gli animali prendono i mezzi convenevoli per nutrirsi e star bene*, come la ragione di tutti gli *atti umani*, sono ragioni d'un ordine assai diverso, e si trovano *nelle stesse cose*. Le quali ragioni non sono che i principii diversi del *moto intrinseco* che Dio ha deposto in ogni essere vivente, e che, come si è veduto, è il primo costitutivo della vita. Le quali ragioni sono il moto *proprio* o l'anima *vegetativa* nella pianta, il moto *spontaneo* o l'anima *sensitiva* nel bruto; ed il moto *libero* o l'anima *intellettiva* nell'uomo. Questi moti che non hanno che far nulla col meccanismo pel quale il composto vivente è formato, genera e digerisce, sono proprii, intimi, specifici. Per essi la pianta, il bruto, l'uomo, sono cause *seconde*, è vero, ma cause *reali* de' loro effetti e delle loro operazioni. Lo stesso Bossuet, del resto, sembra riconoscere questa verità nel medesimo luogo dove, per una strana confusione di parole e d'idee, la combatte. Poichè ha detto: « Gli è facile il pensare che quello stesso Dio che ha formato i semi e che ha posto questo segreto principio d' accomodamento onde si sviluppano, per moti sì regolati, le parti di cui l'animale è composto, ha *messo* anche *in questo tutto*, tanto industriosa-

mente formato, IL PRINCIPIO CHE LO FA MUOVERE convenevolmente a' suoi bisogni ed alla sua natura. » Sì, grande vescovo, gli è questo, e non è che questo. Lo stesso Dio che ha dato ai semi la virtù di formare il corpo del composto vivente, ha *posto* in lui il *principio che lo fa muovere;* e questo principio è ciò che, col comun degli uomini, san Tommaso e la filosofia cristiana chiamano l'anima vegetativa, l' anima sensitiva e l' anima intellettiva, per la quale la pianta, il bruto, l'uomo non sono affatto *oriuoli o altre macchine, ma esseri viventi, movendosi essi stessi convenevolmente alla loro natura ed ai loro bisogni.*

Avete anco detto che « attribuire agli animali il minimo sospetto delle cose intellettive è un accecarsi volontariamente ed un rinunziare al buon senso. » Si può dire altrettanto di quelli che negano agli animali ogni sentimento. Perchè non ci ha nulla di più contrario al buon senso ed all'evidenza quanto il supporre che tutti i moti pei quali gli animali perseguono gli oggetti esterni o se ne allontanano, s' affezionano all'uomo o lo fuggono, l' accarezzano o lo combattono, non sono determinati che dalle impressioni puramente materiali che gli oggetti e l' uomo produrrebbero sopra una macchina di carne e d'ossa, di quattro gambe.

Come mai dunque, la generosità del lione, la fedeltà del cane, la sensibilità del cavallo, i rancori dell'asino, la caponaggine del mulo, l' astuzia della volpe, la timidezza del cervo, la gelosia del toro, la

mansuetudine dell'agnello, l'affezione della pecora, le vendette dell'elefante, il tradimento del gatto, la perfidia della iena, la semplicità della colomba, la prudenza del serpente, l'obbedienza del falcone, lo spirito di società delle api, la fedeltà conjugale delle tortore, l'amore materno della gallina, la riconoscenza di quasi tutte le bestie, tanto più sincera che è men libera, per tutto ciò che loro fa del bene: tutte queste modificazioni diverse che il bruto pruova nell'intimità del suo essere, in presenza di certi oggetti, ed i moti che ne seguono; tutti questi fenomeni, riflesso fedele pel quale l'anima sensitiva si rivela essa stessa al di fuori, e che non hanno nulla di corporeo, non sarebbero veri sentimenti, non sarebbero altro che un giuoco di organi, o l'opera del timore del bastone e dell'espettativa del pane?

Il cagnolino che fa le delizie d'una casa, nell'assenza del suo padrone, è tristo, dolente, non si muove, non scherza. Tuttavia si ha la stessa cura di lui che avanti; egli è sicuro del *suo pane*, non teme nè i cattivi trattamenti, nè i *colpi di bastone*, e nulla manca alla sua felicità materiale. Perchè non è egli dunque contento? che vuole? che cerca? che gli abbisogna ancora? Ma è la presenza del suo padrone; gli è la felicità di potersi riposare sui suoi ginocchi o a' suoi piedi, di vedere il suo sorriso, ricevere le sue carezze, i suoi baci e di renderglieli. Perciò il suo ritorno lo colma di gioja. Vedendolo da lontano, corre ad incontrarlo, gli salta addosso come per abbracciarlo; corre con impeto, in tutte le direzioni, per

dilatare in certo modo coi moti del corpo la sua anima intorpidita dal dolore; grida, abbaia, non tiene nella pelle per gioia. Un figlio non potrebbe festeggiare con segni più sentiti di gioia il ritorno del suo caro genitore!

La pecora fa quasi il medesimo rispetto al pastore. Accade talvolta che queste buone bestie dimestiche, alla morte del loro padrone, non vogliono più nulla prendere, lo seguono alla tomba e muoiono d'inanizione e di dolore sulla sua pietra sepolcrale. Osate ora ora di sostenere che non sono che macchine! Singolari macchine sono questi esseri che sentono tanto profondamente il bisogno d'amare e d'essere amati, e che, spesso la vincono pure sulla sensibilità e l'affezione dell'uomo per l'uomo! Veramente i cartesiani sono esseri ben singolari; si potrebbe dire con più ragione, che non lo dicono delle bestie, macchine vere essi stessi.

Chi ha voglia di chiamarsi Bossuet o Platone, quando mette fuori tali scempiaggini, debbe aspettarsi di vedere le sue parole spegnersi senza eco sulle labbra che le pronunziano, quando pure sia abbastanza fortunato di non divenire oggetto di scherno e di riso del senso comune. Nelle cose di evidenza comune, gli uomini i più semplici non si lasciano imporre per niente dall'autorità di grandi nomi, e si ridono, giustamente pure del genio quando non fa conto delle credenze generali dell'umanita: come i semplici fedeli volgono le spalle pure al genio quando si leva contro le credenze comuni della Chiesa.

Noi sappiamo bene che il Fénelon è caduto, egli pure, nell'errore cartesiano della bestia-macchina. Ciò non ci sorprende affatto per parte dell'autore del TELEMACO, per parte del padre del *romanzo* moderno; ma per parte dell'autore del DISCORSO SULL' ISTORIA UNIVERSALE, per parte del Continuatore di sant'Agostino e del padre della *Filosofia della storia,* in questi ultimi tempi, non solo ci sorprende, ma ci affligge. E non comprendiamo affatto i traviamenti del Bossuet intorno alla natura del bruto se non si ammette l'ipotesi che abbiamo più su ricordato: che l'opera che contiene questi errori, non era affatto dal suo autore destinata ad uscire in luce.

Diffatti, abbiamo veduto Cicerone che spiega gli appetiti de' bruti per mezzo dell'esistenza d'un'anima in essi, avente qualche cosa di simile all'anima dell'uomo: *Principatus in homine est mentis; in bellua est quid simile menti,* UNDE ORIUNTUR *rerum appetitus.* Non si può dunque comprendere come una verità che un filosofo pagano avea conosciuta, alla semplice testimonianza della tradizione umana, abbia potuto sfuggire ad un filosofo cristiano, pel quale la stessa verità avea anche la testimonianza della tradizione cattolica de' Padri, ed anche della Bibbia, di cui avea egli una conoscenza sì estesa e sì compiuta!

Come tutto ciò che è particolare e nuovo in religione è eretico, e che tutto ciò che è particolare e nuovo in politica è rivoluzionario, così tutto ciò che è particolare e nuovo in filosofia è assurdo. Non si può dunque comprendere che il nobile campione della

tradizione cattolica, il flagello terribile di tutti i novatori religiosi e politici, abbia fatto causa comune co' nemici delle tradizioni dell'umanità, e posto sostegno del suo nome a' novatori filosofi.

Il Bossuet, mente così perspicace e sublime che va tanto innanzi nell'avvenire, ha detto: « Io prevedo che una grande guerra si prepara contro alla Chiesa, sotto il nome di filosofia cartesiana. » Non si può dunque comprendere che sia egli stesso caduto in uno dei più madornali errori di questa stessa filosofia, di cui avea indovinata la cattiva natura e previsto i funesti effetti.

Ciò che ci spieghiamo benissimo si è la confusione delle idee le più semplici, la dimenticanza delle nozioni le più comuni, le contradizioni, i non sensi, i sofismi che abbiamo combattuto. L'errore non può essere difeso che con tali armi e a queste condizioni ed il genio medesimo non può sfuggire a tale legge.

Quello che vi spieghiamo ancora meglio, si è che il cartesianismo, dal momento della sua apparizione ha fatto de' gran mali in Francia. Tuttavia l'aquila vola troppo alto per essere raggiunta dalla nottola. Però non è affatto la colpa di questo triste sistema di non aver potuto ferire il calcagno del genio, di non avere potuto far rivolgere il capo ad un grand' uomo della Chiesa, e di non aver potuto compiere, rispetto a lui, l'oracolo di questo stesso uomo, che « la filosofia cartesiana avrebbe arrecato gran danno alla Chiesa. »

Quello che ci spieghiamo ancora di più, sono le conseguenze pericolose che si poteano tirare, e che

sono state tirate, in realtà, da questa nuova dottrina. Perchè gli è chiaro che, se fosse vero, secondo l'ha insegnato il Cartesio, che i fantasmi o le concezioni intenzionali e immateriali non sono ricevuti che nella materia del cervello del bruto, potrebbe essere anche vero, per certe teste, che le idee o le concezioni universali e immateriali possono essere ricevute nella materia del cervello dell'uomo. Gli è chiaro che, *sentire* non essendo che *conoscere*, se la materia può *sentire* e *conoscere*, si potrebbe conchiuderne che essa anco può *pensare*. Gli è chiaro che la teoría della materia *sentente* del Cartesio, è stata la prefazione della dottrina della materia *pensante* del Locke, e che il materialismo del diciottesimo secolo, intorno l'anima umana, è uscito tutto naturalmente, come Minerva dal cervello di Giove, dal materialismo del decimo settimo secolo intorno all'anima de' bruti.

Ora riepilogheremo questa lunga ed importante quistione sull'immaterialità dell'anima della pianta e del bruto, e ne faremo uscire nuovi tratti di luce in favore dell'immaterialità dell'anima umana.

§ 116. Applicazione delle dottrine esposte, sull' immaterialità dell'anima de' bruti e delle piante, alla tesi della spiritualità dell'anima umana. — Argomenti irrefragabili in favore di questa tesi, risultanti dalle cose stabilite intorno alla virtù generativa delle piante e alla virtù sensitiva ed alla forza estimativa de'bruti.

I partigiani dell'errore della pluralità delle anime nell'uomo che abbiamo confutato più su (cap. VIII),

non hanno compreso che, siccome, secondo il proverbio, una piccola somma è racchiusa in una più grande somma di danaro, *summa minor continetur in majori*, così ogni forza ed ogni virtù inferiore è racchiusa, è supposta esistere in una forza, in una virtù superiore. Perciò dunque l'anima umana, essendo la più nobile, la più potente di tutte le forme unite alla materia, racchiude in essa stessa tutta la virtù, tutta la forza, tutti gli atti delle forme inferiori, e, mentre le forme de' composti inorganici non compiono, secondo si è creduto, che tre atti; mentre la forma *vegetativa* più nobile di quelle forme, ne eseguisce sei; mentre la forma *sensitiva* più nobile ancora, è capace di nove atti; l'anima *intellettiva*, la più elevata, in dignità ed in forza, fra tutte le forme sostanziali, dispone essa sola di dodici atti, e non ha bisogno d'altre forme sostanziali nello stesso soggetto, ma basta ad essa stessa, per essere insieme forma sostanziale, forma vegetativa, forma sensitiva, ed inoltre forma intellettiva del composto umano.

L'anima umana, riunendo la virtù, la potenza di tutte le forme interiori, riunisce in essa tutte le vite e, come l'ha detto san Tommaso, l'uomo, per la sua vita vegetativa, partecipa esattamente alla vita delle piante; per la sua vita sensitiva, comunica alla vita de' bruti, e, per la sua vita intellettiva, ha la stessa vita che hanno gli angioli e Dio medesimo. Tutto ciò che è essenzialmente proprio alla vita delle piante ed alla vita de' bruti appartiene dunque essenzialment anche all'uomo, in quanto essere vegetativo ed essere

sensitivo. Per conseguenza, tutti gli argomenti coi quali abbiamo provato l immaterialità dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva, provano anche di più l'immaterialità dell'anima intellettiva, e levano ancora più alto la sua grandezza e la sua dignità.

La pianta, essere realmente vegetativo, genera in tutto il rigore del termine; dappoichè ogni pianta, pel seme che depone nel suo frutto, e di cui ciascun grano racchiude una pianta tutta intera della stessa specie, produce il suo simile fuori di essa stessa. Ma, non *sentendo* affatto gli oggetti esterni, essa non può conoscerli nè formarsene la concezione intenzionale in essa stessa. Generando dunque *fuori d'essa stessa* e nell'ordine puramente *corporale*, essa non genera nulla *in essa stessa* nell' ordine *intenzionale*.

Il bruto, essere *vegetativo* come la pianta, e per giunta essere realmente *sensitivo*, *sente* gli oggetti esterni; sentendoli li conosce, conoscendoli se ne forma *in esso stesso* l'immagine *intenzionale* o la concezione incorporea. Esso adunque genera non solo *fuori d'esso stesso* e nell'ordine puramente corporale come la pianta ma anche *in esso stesso* e nell'ordine incorporeo ed intenzionale. Ma non avendo intelletto o potenza universalizzatrice, sebbene possa formarsi il fantasma e l'immagine immateriale, esso non può formarsi il concetto universale, l'idea degli oggetti esterni. Il bruto adunque abbastanza potente per generare, non solo fuori d'esso stesso e nell'ordine puramente corporale, ma anco *in esso stesso e nell' ordine intenzionale*, è impotente a nulla produrre, a nulla generare nell'ordine puramente intellettuale o universale.

L'uomo, essere *vegetativo* come la pianta, ***sensitivo*** come il bruto, ed inoltre essere realmente ***intellettivo*** come l'angelo, ed anco come Dio, non solo sente gli oggetti esterni, ma li comprende; non solo li conosce nella loro individualità fisica, ma anche nella loro specie, nel loro genere, ne' caratteri universali della loro natura e della loro essenza; non solo se ne forma il fantasma o l'immagine immateriale nella sua fantasia, ma se ne crea anche la concezione universale, l'idea nella sua intelligenza.

Solo, l'uomo, adunque, fra i composti viventi, non solo genera fuori di esso stesso e nell' ordine corporale come la pianta; non solo genera anche ***in esso stesso*** e nell' ordine intenzionale come il bruto, ma ancho genera in esso stesso nell' ordine universale, infinito, al modo degli Angioli e di Dio.

L'intelletto agente, facoltà infinita, perchè è a *tutto* ciò che è intelligibile o all'infinito intelligibile, formandosi l'idea, la sua parola interiore, produce, in certo modo, l'infinito in esso stesso, perchè ogni concezione universale, ovvero ogni idea è una concezione infinita. Egli adunque genera qualche cosa di simigliante alla sua natura, ed in cui ripete tutta la sua natura: come l'intelletto divino genera in esso stesso il suo Verbo che perfettamente gli rassomiglia, ed in cui si riproduce tutto intero. Solo, l'intelletto increato, essendo infinito ***in atto***, genera una parola ***infinito in atto***, essa pure; mentre l'intelletto creato, solo ***infinito in potenza*** non produce che una parola, essa pure, ***infinita in potenza***. Per conseguenza, il

Verbo di Dio, *infinito in atto, sussistente in atto*, è persona infinita in atto, è vero Dio egli stesso; mentre, il verbo dell'uomo, l'idea, solo *infinita in potenza* e non avendo sussistenza in atto, quantunque la sia infinita in potenza, non è affatto persona infinita, non è affatto in rigor del termine intelletto esso stesso. Tuttavia non lascia di rassomigliare al principio che la genera; non lascia d'essere, secondo la chiamano i due più grandi uomini della Chiesa, sant'Agostino e san Tommaso, IL FIGLIO DELLA MENTE; e non essendo Dio, ma solo l'immagine, sebbene imperfetta di Dio: *Ad imaginem quippe Dei factus est homo* (*Gen.* II); l'intelletto umano, non generando Dio, genera sempre all'imitazione alla rassomiglianza di Dio.

« La generazione, nelle cose inanimate, dice san Tommaso, non è che un' operazione compiutamente estrinseca; mentre, negli esseri viventi, essa si compie in un modo più nobile e più elevato, per qualche cosa che appartiene allo stesso essere vivente, cioè, pel seme. Questo seme racchiude un certo principio, capace di svilupparsi e di formare un corpo; bisogna adunque necessariamente ammettere che questo principio deriva dalla potenza d'una cosa vivente, perchè, solo, una tal potenza può comunicare al seme la virtù formativa del corpo vivente. La qual potenza è la facoltà generativa dell'essere vivente [1]. »

---

[1] « Generatio in rebus inanimatis et totaliter ab extrinseco. « Sed generatio viventium est quodam altiori modo, par aliquid ipsius viventis quod est semen, in quo est aliquod principium

Or, partendo da questa dottrina d'una verità e di una evidenza incontestabili, abbiamo provato che l'anima vegetativa della pianta e l'anima sensitiva del bruto, per ciò solo che generano, debbono essere e sono di necessità forme immateriali. Ma, sé l'anima della pianta, che non genera che nell'ordine puramente corporale, e l'anima del bruto che non genera che nell'ordine corporeo e nell'ordine intenzionale, debbono essere e sono immateriali, non è egli chiaro, che l'anima umana, che genera non solo nell'ordine corporeo ed intenzionale, ma anche nell'ordine intellettuale, deve essere ed è immateriale? non è egli chiaro che l'immaterialità necessariamente voluta per generazioni limitate a ciò che è corporeo, sensibile, particolare, finito, è d'una necessità assoluta per una generazione come questa che compie l'intelletto umano, e che abbraccia tutto ciò che è incorporeo, intellettuale, spirituale, universale, infinito? Non è egli chiaro che l'anima umana che genera alla rassomiglianza di Dio, debba essere ed è priva d'ogni materialità, debba essere ed è semplice, spirituale; debba essere ed è, non della stessa sostanza, ma della stessa natura di Dio?

In secondo luogo: si è inteso san Tommaso, d'accordo con tutta intera l'umanità, attribuire all'anima

---

« corporis formativum; et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen hujus modi præparetur: et hæc est virtus generativa » (I p., q. 78, art. 2, *ad secundum*).

degli animali, oltre alla facoltà *sensitiva* propriamente detta, per la quale si formano essi le immagini immateriali delle cose materiali, la facoltà detto il SENSO COMUNE, per la quale essi distinguono queste immagini fra esse; ed inoltre la facoltà nominata l'ESTIMATIVA, per la quale apprendono e distinguono le intenzioni de' *rapporti* delle cose fra esse e con esse stesse; intenzioni che non hanno affatto, per loro causa, l'impressione immediata degli oggetti sensibili sui sensi, e che, per questa ragione, il santo Dottore chiama COSE NON SENTITE, RES INSENSATAS. « Or l'uomo, soggiugne lo stesso Dottore, gode, con più ragione, di quest'ultima facoltà, ma ne usa diversamente. Rispetto al modo di percepire le forme intenzionali degli oggetti sensibili non differisce dagli altri animali; perchè i suoi sensi sono cambiati, dalle impressioni delle cose esterne, nello stesso modo che i sensi del bruto. Ma rispetto alla maniera di formarsi le intenzioni, le idee de' rapporti delle cose tra esse e con lui medesimo, intenzioni che non hanno per causa l'impressione immediata degli oggetti sui sensi, l'uomo compie questa operazione al tutto diversamente de' bruti; questi non si formano tali intenzioni che in virtù d'un certo istinto, mentre l'uomo se le forma per una specie di comparazione. Perciò la facoltà di cui queste intenzioni son l'opera e che, negli animali, si chiama *forza estimativa naturale*, nell'uomo si dice *virtù cogitativa*, perchè non è che *discutendole*, o paragonandole fra esse, che le riconosce. Questa stessa virtù si dice anco *ragione*

particolare perchè essa non si esercita che collazionando le intenzioni delle cose individuali, e per conseguenza differisce dalla virtù che si chiama ragione *intellettiva*, il cui ufficio è di collazionare le intenzioni degli universali o le idee (¹).»

L'uomo adunque, sotto questo rapporto, si leva direbbesi quasi infinitamente al di sopra de' bruti, perchè questa *forza estimativa*, che non si può loro negare, e che loro è necessaria per cogliere certe idee degli oggetti sensibili, che il senso non può percepire, questa forza, diciamo, negli animali, ha il suo principio in un certo istinto e dipende da lui, e l'istinto è una potenza racchiusa nel particolare; mentre la forza che, nell'uomo, coglie queste stesse intenzioni, queste stesse idee, deriva dalla virtù intellettiva Se dunque la *forza estimativa* degli animali esige, essa sola, secondo si è veduto, un' anima immateriale, anche con più ragione questa stessa facoltà, che, nell'uomo, è un riflesso dell'intelletto ed abbraccia l'universale, richiede assolutamente un' anima non avente

(¹) « Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa* quia per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*; est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* intentionum universalium » (1 p., q. 78, art. 4).

alcuna delle condizioni della materia, un' anima assolutamente incorporea.

In terzo luogo: la *forza estimativa* è la facoltà di *giudicare* del bruto. Ma il bruto per questa facoltà non giudica che i fatti materiali, non distingue che il vero ed il falso rispetto all'essere della cosa in essa stessa, o il vero ed il falso *metafisici*, pei quali ogni essere è ciò che è o non è ciò che deve essere; dappoichè il bruto non distingue che i suoi simili, il suo padrone, la sua dimora, i suoi alimenti, le sue convenienze, le sue funzioni, da tutte le cose che non sono questo; mentre l'uomo per la sua facoltà di giudicare, giudica anche i fatti intellettuali, distingue il vero ed il falso della cosa, pure ne' suoi rapporti coll'intelletto, o il vero ed il falso *logici* pei quali ci ha o non ci ha *equazione* tra la cosa esterna e la concezione che l'intelletto se ne è formata. Il bruto non giudica che paragonando due fatti; l'uomo giudica paragonando due *idee*.

Inoltre la forza estimativa è la ragione del bruto; ma, secondo l'abbiamo fatto osservare, questa ragione non deduce affatto una conseguenza dalle due *premesse*, una idea particolare da una idea generale. Questa ragione *afferma*, ma non ragiona affatto, e meno anche può essa assicurarsi della verità della sua affermazione per mezzo della dimostrazione. Fra i *composti viventi* tutto questo non è che esclusivamente proprio dell'uomo. Solo la sua ragione deduce, ragiona, dimostra. Tuttavia convinti che pure questo giudizio imperfetto, pure quest' ANALOGO DELLA RA-

zione del bruto, sono inconciliabili con una forma materiale. Come dunque il giudizio perfetto e la ragione reale e compiuta dell'uomo potrebbero conciliarsi con una simile forma?

In questo luogo, san Tommaso ha fatto, intorno alla memoria *sensitiva*, l'osservazione seguente: « L'anima umana non solamente ha la memoria, come tutti gli animali, per la *ricordazione istantanea* delle cose passate; ma ne ha anco la *reminiscenza* (che gli animali non hanno), perchè essa cerca in essa stessa, in un modo sillogistico, la memoria delle cose passate, secondo le intenzioni singolari che essa ne ha percepite ([1]. »

Senza che l'uomo, oltre alla memoria *sensitiva* delle *immagini*, possiede anco la memoria *intellettiva* de' *principii* e delle *idee*, il che lo mette in istato di ragionare e di levarsi all'altezza della scienza degli esseri. Se dunque, per la sola ragione che il bruto ha la memoria sensitiva delle immagini, bisogna, di necessità, secondo l'abbiamo dimostrato, attribuirgli un' anima immateriale; non è egli il colmo della contradi ione e dell'assurdo di negare una tal anima all'uomo, la cui memoria è sì estesa, sì svariata, sì complessa, sì potente e sì perfetta?

---

(1) « Ex parte autem memorativa, non solum habet memoriam sicut cætera animalia in subita recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundum individuales intentiones. » (I p., q. 78, art. 4).

§ 117. Continuazione dello stesso soggetto. Altri argomenti, ancora più solenni, risultanti dalle tesi stabilite sull'appetito sensitivo e la facoltà locomotiva de' bruti, in favore del dogma della spiritualità dell' anima dell'uomo. — Conchiusione di questa lunga discussione: le prerogative dell'anima delle piante, e dei bruti sono il più splendido fondamento della grandezza dell'anima umana.

Finalmente ciò che è la *volontà* nell'uomo è l'*appetito* nel bruto. Ma il bruto è necessariamente determinato al moto dal fantasma che ha eccitato l'appetito e dall'appetito che l'ha spinto al moto. Dal momento in cui il fantasma dell'oggetto sensibile risveglia in lui l'appetito, l'appetito risvegliato comanda il moto, l'animale si leva e necessariamente si muove. Il bruto adunque non può negarsi d'agire, e si trova costretto di eseguire, per mezzo del moto, le esigenze dell' appetito, dal momento in cui l'oggetto esterno ha colpito i suoi sensi.

Non è già il medesimo dell'appetito dell'uomo. Il quale, in quanto essere sensitivo, ha pure inclinazioni, tendenze ed appetiti; ma questi appetiti, dice la Scrittura, sono in lui subordinati alla volontà, le sono soggetti, e può dominarli e disporne da padrone: *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius* (GENESI, III.)

Padrone della causa, lo è, con più ragione dell'effetto. Padrone dell'appetito, l'è ancora più de' moti di locomozione che lo mettono ad effetto. Perciò dunque, sebbene il privilegio d'avere in esso stesso il

principio del moto gli sia comune col bruto ed anco colla pianta (dappoichè il moto intrinseco è il costitutivo essenziale, la prima condizione della vita), tuttavia questo privilegio non è nè della stessa natura, nè della stessa estensione, e non si esercita affatto nello stesso modo.

La pianta si muove certo essa stessa, ma *in essa stessa*, e non già fuori d'essa stessa; e, priva della facoltà del moto progressivo di locomozione, è inchiodata dal suo proprio peso nel luogo in cui essa vegeta, e non può abbandonarlo, a meno che una forza esterna non la trasferisca altrove. La pianta non ha dunque che la *proprietà* del moto, e nulla più.

Il bruto fornito della facoltà di mutar luogo, ed affrancato, rispetto alla locomozione, da ogni necessità esterna, si muove, non solo in *esso stesso*, ma ancora *fuori d'esso stesso;* esso si muove progressivamente in tutti i sensi ed in tutte le direzioni. Ma per esso, poste le condizioni del moto, questo moto diviene una necessità; il suo affrancamento da ogni necessità *esterna* che potrebbe impacciare i suoi moti non gli conferisce che la *spontaneità*, ma non l'esenta da quelle necessità *interne* per le quali, appena colpito dall'oggetto sensibile, il suo appetito necessariamente si eccita, e l'appetito eccitato impone necessariamente anco i moti. L'uomo solo è estraneo ad ogni necessità, non solo esterna ma anco interna. L'uomo solo è padrone dei suoi moti interni ed esterni; e, qualunque sia l'imperio dell'appetito che, posto in azione, comanda questi moti, può abbandonarvisi se-

guirli, oppure arrestarli, ed anco non farne alcun conto. Gli è un possedere la *libertà* al tempo stesso e per sopra più *proprietà* e *spontaneità* del moto. Il moto adunque che non è che *proprio* nella pianta, che non è che *proprio* e *spontaneo* nel bruto, nell'uomo è insieme *proprio*, *spontaneo* e *libero*.

L'uomo, essere intellettivo ed al tempo stesso essero sensitivo, indipendente da' suoi appetiti *sensitivi* prova anche degli appetiti *intellettivi* ai quali il bruto è compiutamente estraneo: perchè ha l'appetito del bene intellettualo, del bene morale, del bene soprannaturale, del bene infinito. Ha l'appetito della verità, della scienza, dell'onestà, della virtù; ha l'appetito della gloria, dell'immortalità, dol cielo o di Dio. Ma, dice san Tommaso, mentre la potenza appetitiva dell'anima degli animali, dominata dal concupiscibile e dall'irascibile, non è che *passiva;* per contrario, la potenza appetitiva dell'anima umana, non operando che sotto le indicazioni dell'elezione e della volontà, rimane sempre una facoltà *attiva: Animalia faciunt per concupiscentiam et iram*; *homines agunt per electionem aut voluntatem.* In guisa che l'uomo, posto nelle mani del suo consiglio, *in manus consilii sui*, secondo la bella espressione della Sapienza, e padrono di sè medesimo, non solo può comandare ai suoi appetiti, ma contrariarli: *Video bona probaque, deteriora sequor.*

Or, se, come ne siamo stati persuasi, l'appetito puramente sensitivo, passivo, spontaneo del bruto, sarebbe tuttavia incomprensibile, impossibile in un'ani-

ma-materia, in un'anima-corpo; perchè ripugna che il corpo e la materia possano appetire *spontaneamente* la minima cosa; con più ragione l'appetito, non solo *sensitivo, passivo* e *spontaneo*, ma anco *intellettivo, attivo* e *libero* dell'uomo, sarebbe egli incomprensibile ed impossibile in un'anima materiale e corporea; perchè, con più ragione, ripugna che la materia ed il corpo possano appetire liberamente la minima cosa dell'ordine intellettuale, universale e divino.

Il che fa che, mentre l'anima dei bruti è *immateriale* senza essere *spirituale*, l'anima umana è insieme immateriale e spirituale; e che, mentre quella non è che una sostanza NON CORPO, questa è anco una sostanza SPIRITO; e che anco essa sola, fra tutte le anime, è spirito, perchè essa sola unisce al senso l'intelletto e la volontà, queste grandi facoltà costitutive della sostanza propriamente spirituale, dell'essere propriamente SPIRITO.

Non abbiamo dunque perduto il nostro tempo provando, con argomenti d'ogni sorta, l'esistenza di un'anima immateriale dei bruti ed anco nelle piante. Questa lunga discussione, sull'anima delle piante e dei bruti, è tutta intera ed utile, profitto ed onore dell'anima umana.

Altri hanno, prima di noi e meglio di noi, dimostrato, con argomenti diretti, tratti dalla facoltà di giudicare, di ragionare, di volere, l'immaterialità dell'anima intellettiva; questi argomenti irrefragabili son noti a tutti, perchè si trovano in quasi tutti i

corsi di filosofia, ed anche nella *Filosofia di Lione*. Ed è per questo che non abbiamo che poco insistito su questo soggetto. Ma non conosciamo neppur uno di questi *corsi* che abbiano preso seriamente a cuore la causa dell'anima dei vegetali e degli animali, nell'interesse dell'anima dell'uomo. Questa omissione è deplorabile; dappoichè le prove indirette costituiscono l'argomentazione chiamata DAL PIU' PICCOLO AL PIU' GRANDE, *a minori ad majus*, che, in certi casi, ha una forza grande, pareggia le prove dirette e serve loro di base.

Di fatti, il cartesianismo, negando pure ogni anima ai bruti, ha considerabilmente indebolito, ha anco rovesciato i suoi argomenti in favore della spiritualità dell'anima umana. Questa filosofia, colla sua teoria delle idee, avea già resi inutili questi argomenti. Dappoichè, lo ripetiamo, se, com'essa l'afferma, Iddio solo è la causa efficiente delle nostre idee e delle nostre volizioni, non siam già noi che intendiamo e vogliamo, ma è Dio che intende in noi e vuole in noi. La nostra anima non ha più nè intelletto nè volontà; essa neppure è; ed allora l'impossibilità che la materia pensi, ragioni, voglia, non prova che la spiritualità di Dio, compiendo queste funzioni nell'uomo e per l'uomo, e non la spiritualità dell'anima dell'uomo, che, non comprendendo, non ragionando, non volendo e non facendo nulla di spirituale, non saprebbe che farne d' una natura spirituale. L'anima intellettiva, secondo questa dottrina, supposto pure che una tal anima esistesse, non sarebbe che una mac-

china, o almeno una statua; bella e nobile statua, per quanto si voglia, ma sempre una statua, non avente vita intellettiva ma propria; non sarebbe che una immagine morta, non rassomigliante a Dio che a parole, ed in realtà non partecipante in nulla ai tratti di Dio, alla vita di Dio.

Ma il cartesianismo, negando l'anima alle bestie, ha fatto ancora de' nuovi danni all'anima umana. Esso ha tolto a questa statua la sua base; l'ha posta sulla terra; e quindi l'ha esposta, come tutto ciò che non si leva al di sopra del suolo, ad essere contaminata dal fango e dalle brutture del materialismo. Ha fatto dell'anima umana un essere isolato nella creazione, un essere nei rapporti nominali con Dio, ma estraneo a tutti gli altri esseri; l'ha disonorato, avvilito, distrutto.

Per contrario, incominciando dallo stabilire che ci ha tre sorta di composti viventi sulla terra: la pianta il bruto e l'uomo; accordando a ciascun di questi esseri un'anima vera, immateriale, vivente, la filosofia cristiana ha fatto da una parte conoscere l'uomo come un anello della catena che unisce l'ordine intellettivo all'ordine sensitivo ed all'ordine vegetativo, e dall'altra, affermando che l'anima umana possiede in un modo più perfetto tutte le facoltà delle nature inferiori, ed inoltre le facoltà delle nature superiori, degli angeli ed anco di Dio, essa ha innalzato questa nobile statua molto al di sopra del suolo, e con ciò l'ha posta in salvo da ogni bruttura, da ogni oltraggio per parte del materialismo empio, che la detesta in odio del-

l'augusto Originale che essa rappresenta. La filosofia cristiana l'ha posta sopra una magnifica e splendida base, composta dei materiali i più preziosi, come le facoltà delle anime d'una natura inferiore, e con questo ha messo fuori d'ogni attacco la sua spiritualità; perchè non si può negare che quello che è, di sua natura, al di sopra dell'immateriale, non sia spirituale. In guisa che si può vedere, ammirare da lungi questa statua in tutto lo splendore della sua bellezza.

Finalmente la filosofia cristiana, insegnando che l'anima umana vive d'una vita più nobile, è causa più perfetta delle sue operazioni, ed esercita una potenza più estesa e più sublime delle anime dei bruti e delle piante, non ne ha fatto solamente una statua, ma anco un'immagine vivente di Dio, che, un poco men nobile dell'angelo, *minuisti eum paulo minus ab angelis*, non lascia di portare sulla sua fronte la corona di regina di questo mondo, non lascia di portare nella sua mano lo scettro dell'imperio di tutte le opere della creazione terrestre, *gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super omnia opera manuum tuarum.* E siccome una ragione è tanto più grande e potente quando la regna sopra un popolo più potente e più grande, così la dignità regia dell'anima umana è tanto più nobile e più gloriosa quando si attribuisce alle piante ed ai bruti che essa domina, un'anima più immateriale, un essere più nobile, una natura più completa e più perfetta.

La filosofia cristiana adunque, insistendo con tanto zelo sulla nobiltà di queste anime, riesce benissimo

a mettere in salvo da ogni attacco le prerogative, e ad innalzare al più alto grado la grandezza e la rassomiglianza divina dell'anima umana.

Ma, le tre qualità che abbiamo esposto d'essere FORMA SOSTANZIALE, d'essere forma UNICA, d'essere forma IMMATERIALE e SPIRITUALE del suo corpo, l'anima umana le ha comuni con tutte le altre specie di anime. Esaminiamo ora le tre sublimi prerogative che le sono proprie: 1.° di non essere generata; 2.° d'essere libera, e 3.° d'essere immortale, prerogative che essa non divide cogli angeli ed in certo modo col medesimo Dio. Questo è il subbietto dei tre seguenti capitoli.

CAPITOLO XII

Della prima prerogativa dell'anima umana, o della sua origine, per l'immediata azione creatrice di Dio. Magnifica dottrina di san Tommaso, intorno alla generazione dell'uomo, e rapporti di questa dottrina col dogma della concezione del Verbo di Dio nel seno della Vergine.

§ 118. L'anima umana è la più nobile di tutte le anime. Si propongono tre altre pregorative, come essendole esclusivamente proprie, e la prima delle quali è d' ESSERE DI CREAZIONE DIVINA. Dottrina empia di Platone che dà una medesima origine all'anima dell'uomo ed all'anima del bruto. — Dimostrazione solenne di san Tommaso intorno la tesi: Che l'anima del bruto è generata.

L'anima umana, dell'ultimo ordine, fra le sostanze intelligenti, è tuttavia, come si è veduto, la più perfetta, la più potente, la più nobile di tutte le anime di tutte le forme sostanziali de' composti naturali. Dappoichè, mentre la forma de' composti inorganici non compie che tre atti, la forma o l'anima vegetativa non ne esercita che sei, e la forma o l'anima sensitiva non ne eseguisce che nove, solo l'anima

umana ne ha in realtà dodici; essa sola vale e racchiude tutte le altre forme, tutte le altre anime; essa sola modifica la materia in tutti i sensi; essa sola riunisce la maniera d'essere di tutti gli esseri, essa sola vive insieme di tutte le vite, perchè essa sola dispone insieme della virtù vegetativa delle piante, della virtù sensitiva de' bruti e della virtù intellettiva degli angeli e di Dio.

E qui non si limita la sua grandezza. Per la dignità della sua origine e per l'eccellenza della sua natura, essa s'innalza ancora più alto al di sopra di tutte le forme e di tutte le anime unite ad un corpo, che per la varietà e la ricchezza de' suoi atti e che per la potenza delle sue operazioni; perchè essa gode di tre privilegi, tutti propri di lei, ed a cui non han parte alcuna le altre anime; questi sono: 1.° il privilegio di non dovere il suo essere che all'immediata azione creatrice di Dio; 2.° il privilegio d'essere libera da ogni violenza, da ogni necessità, e di disporre da padrona di essa stessa; e 3.° il privilegio di sopravvivere al suo corpo: in guisa che in luogo d'essere inviluppata col corpo nel suo lenzuolo di morte, è dessa, al contrario, che associa il corpo alla sua propria immortalità.

Ecco le tre grandi e sublimi prerogative dell'anima dell'uomo, che ci rimane a sviluppare in questo e ne' seguenti capitoli, per compiere il nostro Trattato dell'anima. Facciamoci ad assicurarci della prima di queste prerogative, poichè è ad essa che son legate, ed è da essa che derivano le due altre; e proviamo

che, mentre, secondo l'economia stabilita da Dio per la continuazione della sua azione creatrice, le anime de' bruti e delle piante, come tutte le forme sostanziali, non sono *create*, ma *generate* dalla virtù che Dio ha dato alla creatura, solo la nostra anima non è *generata*, ma *creata*, solo la nostra anima è l'opera immediata del Dio creatore, e riceve il suo essere per CREAZIONE.

Si è veduto quanto la dottrina di Platone sulle idee è empia ne' suoi principi; or non è meno empia nell'applicazione che ne ha fatto alle forme delle cose esistenti. « Per Platone, dice san Tommaso, le forme unite alla materia, ne' composti naturali, non derivano che da forme *sussistenti senza la materia* e fuori la materia, introducendosi nella materia, e facendo *quel* composto, *quel* corpo, per partecipazione; poichè diceva: L'*uomo*, come il *cavallo* ed ogni essere, sussistono immaterialmente; ed in generale gli è da queste sostanze immateriali che si formano *gli* uomini, *i* cavalli e tutti *gli* esseri singolari e sensibili. Questa formazione non ha luogo che in quanto le suddette forme s'imprimono, in certo modo, sulla materia corporea, e vi lasciano la loro rassomiglianza per modo d'una specie d'assimilazione che Platone chiama *partecipazione*. Per cui, secondo i platonici. le diverse serie delle forme, unite alla materia, sono le copie di forme separate dalla materia; in guisa che la forma cavallo, separata dalla materia sussistente fuori della materia, e che è la causa efficiente di tutti i cavalli, è una cosa assai distinta dalla forma

di ogni cavallo. Al di sopra di questa stessa forma generale ci avrebbe anco una vita generale, che chiamavano VITA PER SÈ, CAUSA DI OGNI VITA, ed inoltre pure ammettevano una forma che chiamavano l'ESSERE PER SÈ, CAUSA D'OGNI ESSERE » ([1]).

Or se, per questo VITA PER SÈ, *causa di ogni vita*, e per questo ESSERE PER SÈ, *causa di tutti gli esseri*, avessero inteso DIO; sarebbe stato un proclamare la verità fondamentale d'ogni ordine, d'ogni religione, d'ogni filosofia, verità riconosciuta e ammessa dalla fede universale e costante dell'umanità; sarebbe stato un parlare da profeta il linguaggio de' Libri divini, e un fare veramente del *Mosè attico*. Ma il VITA PER SÈ e l'ESSERE PER SÈ de' Platonici non erano che della stessa natura del loro UOMO PER SÈ e del loro CAVALLO PER SÈ: *Per se homo, per se equus*; erano sostanze esistenti, indipendentemente da Dio, nella materia

([1]) « Plato posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari a formis sine materia subsistentibus, per modum partici- patiónis cujusdam; ponebat enim hominem immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et similiter de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cujusdam, quam *participationem* vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant platonici ordinem substantiarum separatarum, puta quod una substantia separata est quæ est equus quæ est causa omnium equorum: supra quam est quædam vita separata, quam dicebant *per se vitam* et causam omnis vitæ, et ulterius quamdam formam quam nominabant ipsum *esse*, causam omnis esse. » (I p., q. 65, art. 4.).

(secondo Platone sì eterna che Dio); sostanze distinte da Dio, straniere a Dio, ed alle quali Iddio era completamente estraneo, e che non avevano in niun modo da Dio la loro esistenza ed il loro essere. Le tre forme dunque, le tre anime che Platone attribuisce all'uomo, non erano neppure creazioni divine, come le anime degli animali e delle piante, e tutte le forme sostanziali de' composti naturali; non era che quella forma separata da ogni materia e sussistente in essa stessa; gli era l'UOMO PER SÈ, introducendosi furtivamente nel seno della femmina, stropicciandosi col feto e lasciandovi la sua impronta, come il suggello lascia la sua sulla cera che tocca; gli era la VITA PER SÈ e L'ESSERE PER SÈ, vivificando l'uomo e dandogli tre diversi modi d'essere o tre anime. Secondo Platone adunque, Dio non avea che far niente nella creazione dell'anima; gli era l'opera di queste sostanze immateriali, di queste divinità di sua invenzione, alle quali questo filosofo attribuiva l'*ufficio* di *formare* tutti gli esseri esistenti, coll'intera esclusione del vero Dio. Quest'era pure la dottrina della scuola di Zenone, e che gli antichi chiamavano LA SCELLERATEZZA DEGLI STOICI: *Stoicorum flagitium.*

Colla ristaurazione della filosofia pagana di Platone in questi ultimi tempi, quest'immenso errore *dell'origine dell'anima umana per mezzo di cause seconde*, si è rinnovellato in molte scuole cristiane. Fatte poche eccezioni, vi si parla dell'anima intellettiva, come se avesse la stessa origine dell'anima sensitiva.

Ignorante, superficiale e leggiera, la filosofia, pure

la men cattiva, considera di poca importanza la quistione dell'origine dell'anima umana. Ma la filosofia cristiana se n'è seriamente occupata. Ed ecco come il grande atleta, il principe di questa filosofia, san Tommaso, ha dapprima dimostrato che tutte le anime puramente sensitive o negative, come tutte le forme de' composti naturali, sono direttamente prodotte da cause seconde, e non dipendono che indirettamente dalla CAUSA PRIMA. Il nostro lettore sarà contento, ne siam certi, d'incontrare, pure questa volta, in san Tommaso, il filosofo profondo, il gran dialettico, il maestro sommo della scienza, che non afferma, ma che prova, vendica, riferma ogni verità, per mezzo di dimostrazioni altamente razionali, dirette, tratte da principii eterni e dalla natura stessa delle cose.

Certi filosofi, dice egli, hanno affermato che pure le anime sensitive degli animali sono create immediatamente da Dio. Noi non avremmo a dir nulla contro questa dottrina, se l'anima sensitiva del bruto fosse (come l'anima intellettiva dell'uomo) una cosa *sussistente per sè medesima*, ed avente in essa stessa il suo essere e la sua operazione. Perchè l'origine d'ogni cosa deve essere conforme alla sua maniera d'essere o d'operare, ed ogni cosa che ha l'essere e l'operazione *per sè*, deve supporsi che abbia incominciato per sè. Or *incominciare per sè*, è incominciare in sè, e non già uscire d'altra cosa che sia, è incominciare per creazione; così ogni cosa *semplice e sussistente per essa stessa* non può nascere che per creazione. Se dunque l'anima sensitiva fosse veramente

una cosa sussistente per essa stessa, ed operante essa stessa, non solo si potrebbe, ma anco si dovrebbe ammettere che non è prodotta che per creazione. Or l'ipotesi che l'anima di questa specie abbia *per sè* ed *in sè* ed indipendentemente dal corpo, il suo essere e la sua operazione, è falsa, e la pruova ne è che essa si corrompe e si spegne col corpo (1).

« Poichè dunque l'anima de'bruti non è una forma *sussistente*, la sua condizione d'*essere* è uguale alla condizione d'essere di tutte le altre forme corporali alle quali non è dovuto, nè può convenire l'essere *per sè*. E che non si dica già *che esse sono* per queste stesse forme per le quali tutti i *composti* sussistenti *sono*; perchè esse non sono che *per* il composto e col composto; e per conseguenza esse debbono prodursi da una cosa preesistente come tutto il composto medesimo (2).

---

(1) « Quidam posuerunt animas sensitivas animalium a Deo « creari. Quæ positio conveniens esset, si anima sensitiva esset « *res subsistens*, habens *per se* esse et operationem. Sic enim, « sicut *per se* haberet esse et operationem, ita *per se* deberetur « ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi « per creationem; sequeretur quod anima sensitiva procederet in « esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima « sensitiva habeat esse et operationem; non enim corrumperetur, « corrupto corpore. » (I p., q. 118, art 1).

(2) « Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo, « ad modum aliarum formarum corporalium : quibus *per se* non « debetur esse; sed esse dicuntur, in quantum composita subsi« stentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur *fieri*. » (I p., q. 118, a. 1).

« E poichè ogni agente generatore è e deve essere simile alla cosa generata, e poichè questi composti sono corporei, gli è di tutta necessità, d'ammettere che essi sono prodotti da principi corporei, e che, per conseguenza, le anime sensitive, come tutte le forme d'un ordine inferiore, ricevono il loro essere da agenti, che agiscono corporalmente, e che fanno passare la materia della potenza all'atto, in virtù di qualche cosa di corporeo che hanno in essi stessi, il che esclude ogni idea di creazione » [1].

Ecco dunque, secondo san Tommaso, come *sono fatte* le anime de' bruti e delle piante: « Più un agente è potente, più può estendere ad una più grande distanza la sua azione; come più un corpo è caldo, più può scaldare ad una più grande distanza altri corpi. I corpi inorganici, inanimati e non viventi, e per conseguenza naturalmente inferiori in potenza a' corpi organici, animati e viventi, generano bene, essi pure i loro simili, ma per contatto immediato, per essi stessi, e non in distanza o per un intermezzo qualunque, come il fuoco genera il fuoco per contatto, immediatamente e per sè medesimo. Ma gli è il contrario rispetto a'corpi animati e viventi; perchè, più potenti de' corpi inanimati e non viventi,

---

[1] « Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliæ hujusmodi formæ, producantur, in esse, ab aliquibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam, de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream, quæ est in eis. » (*Ibid.*)

generano i loro simili, non solo immediatamente e per contatto, ma anco mediatamente o per qualche mezzo. Essi agiscono *immediatamente* in tutto ciò che appartiene al cibo, in cui la carne produce immediatamente la carne. Ed effettuano *mediatamente* l'opera della generazione; perchè quest'opera non si fa dall'anima dell'agente generatore, che *per* una certa virtù attiva, passando dalla sua anima nel seme dell'animal o della pianta: come non si fa nulla istrumentalmente che *per* una certa virtù motrice, passando dall'agente principale nello strumento. E come una cosa, *fatta istrumentalmente*, sebbene sia, nel linguaggio ordinario, indifferentemente attribuita ora all'agente ed ora allo strumento, non lascia d'essere fatta dalla virtù motrice dell'agente; così l'anima *generata*, sebbene sia, nel linguaggio ordinario, attribuita indifferentemente ora all'anima generante ed ora alla virtù generatrice, non lascia però d'essere generata dalla virtù che dall'anima dell'agente generatore deriva nel seme » ( ). Gli è a questo modo che tutte le ani-

(1) « Quanto autem aliquid agens est potentius, tanto potest
« suam actionem distendere ad magis distans; sicut, quanto ali-
« quod corpus est magis calidum, tanto ardentius calefactionem
« producit. Corpora non viventia, quæ sunt inferiora, naturæ or-
« dine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed
« per seipsa: sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora
« viventia, tamquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile,
« et sine medio et per medium. Sine medio quidem in opere nu-
« tritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero, in actu

me, salvo quella dell'uomo, sono generate e non *create*. Perchè la virtù generativa, che è la stessa secondo il genere, non è la stessa secondo la specie, negli esseri generatori. Essa vi si trova più o men potente, secondo che la loro anima è più o men perfetta. E tanto l'anima è più perfetta, tanto la sua virtù generativa è capace di prodursi i più nobili effetti. Perciò, mentre la virtù generativa della pianta, il più imperfetto degli esseri generatori, non può generare che la pianta, e che la virtù generativa del bruto non genera che il bruto, la sola virtù generativa dell'uomo genera l'uomo (1).

« generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus « activa, ad ipsum semen animalis ac plantæ, sicut a principali « agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum. Et sicut « non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento; vel a « principali agente; ita non refert dicere, quod anima generati cau« setur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quæ « est in semine. » (I p., q. 118, a. 1).

(1) « Virtus generativa plantæ generat plantam; virtus vero ge« nerativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit per« fectior, tanto virtus ejus generativa ordinatur ad perfectiorem ef« fectum. » (I p., q. 118, a. 1, *ad sec*.).

§ 119. Magnifica dottrina di san Tommaso sul mistero della generazione animale. — Lo spirito è la virtù del seme, derivato dall'anima. Ogni forma superiore distrugge la forma inferiore e prende il suo posto. — Maniera diversa con cui il maschio e la femmina concorrono alla generazione. — Gli è l'anima che genera l'anima sensitiva e come?

Ogni volta che san Tommaso tratta una quistione importante la scioglie; e non solo mette in salvo da ogni attacco la soluzione che ne dà, ma l'arricchisce di spiegazioni d'ogni genere, e, mentre ne difende la verità, ne agevola l'intelligenza. Combattendo istruisce, dà della dottrina reale e solida; scrive della filosofia. Ecco, difatti delle importanti osservazioni colle quali ha accompagnato la sua teoria sull'origine delle anime, ed i lumi che ha sparso sopra uno de' più grandi misteri della natura, la generazione animale.

Ciò che è *comune* è nello stesso rapporto con ciò che è *proprio* e *determinato*, che l'*imperfetto* l'è col *perfetto*; è per questo vediamo che nella generazione dell'essere animato, è l'animale che è generato dapprima, e poi l'animale diviene *quest*'animale, l'uomo o il cavallo. Gli è a questo modo che l'alimento riceve, al principio della digestione, una forma o virtù comune, che lo torna capace di assimilarsi a tutte le parti del corpo in generale, e non è che quando la digestione è finita, che lo stesso alimento trasformato

è determinato ad assimilarsi a quella parte dello stesso corpo in particolare ([1]).

« Questa virtù attiva, seguita san Tommaso, che, dall'anima dell'agente generatore, è passata nel seme, non è che una *certa mozione* dell'anima dello stesso generatore, e non già la stessa sua anima, nè una parte della sua anima, se non si vuole chiamare « parte dell'anima » la virtù, la potenza dell'anima. La sega o la scure non hanno in esse stesse la forma accidentale che danno al legno segato o tagliato, ma solo una certa mozione o una disposizione capace di produrre questa forma nel legno. Così la forma sostanziale o l'agente generatore non ha in lui stesso l'anima dell'essere generato, ma solo la virtù attiva di produrre in lui questa forma o quest'anima. Or produrre in un altro questa forma o questa anima che non v'era è veramente GENERARE. Non è adunque più necessario che questa virtù attiva abbia un organo in *atto*, per produrre la nuova anima dell'essere generato, che non è necessario che la sega o la scure abbiano un altro mezzo, per dare al legno una forma accidentale che non aveva. Come l'attitudine della sega per segare non è che in una certa forma

---

([1]) « Commune se habet, ad Proprium et Determinatum, ut Imperfectum ad Perfectum. Et ideo videmus, quod, in generatione animalis, prius generatur animal, quam homo et equus. Sic igitur et ipsum alimentum; primo quidem accipit quamdam virtutem communem, respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem. » (*Ibid.*, art. 2).

che è stata data al ferro con cui è stata formata, così l'attitudine dell'agente generatore per generare non è che in uno certo spirito racchiuso nel seme, e che lo rende spumoso, come ne fa fede la sua bianchezza.

« Inoltre questo spirito è caldo, e questo colore gli viene dalla virtù de'corpi celesti; perchè gli è pure per questa virtù che i corpi terrestri esercitano la loro azione rispetto alla riproduzione degli individui della loro specie. Ed è precisamente perchè lo spirito di cui ragionasi, è il risultato della virtù dell'anima dell'agente generatore, combinata colle influenze del cielo, che si dice: « L'uomo è generato dall'uomo e dal sole. » Rispetto al calore elementare, esso non concorre che come strumento che colla virtù generativa, come colla virtù nutritiva dell'anima » ([1]).

Perciò « la virtù attiva, racchiusa nel seme, non è che una certa impressione, derivante *dall' anima* di

---

([1]) « Virtus illa activa, quæ est in semine ex anima generantis « derivata, est quasi quædam *motio* ipsius animæ generantis, nec « est anima aut pars animæ, nisi in virtute: sicut in serra vel « securi, non est forma secti, sed motio quædam ad talem formam. « Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod orga- « num in acto: sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, « quod est spumosum, ut attestatur jus albedo; in quo spiritu « est quidam calor ex virtute cœlestium corporum quorum etiam « virtute agentia inferiora agunt ad speciem. Et quia in hujusmodi « spiritu convenit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur: « Quod « homo generat hominem et sol ». Calidum autem elementare se « habet instrumentaliter ad virtutem animæ sicut etiam ad virtu- « tem nutritivam » (1 p., q. 118, a. 2, *ad tertium*).

colui che genera. Questa virtù adunque non può essere più potente della stessa anima dalla quale deriva: *Virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio, derivata ab anima generantis. Unde non potest esse majoris virtutis quam ipsa anima a qua derivatur.* »

« Ecco dunque, dice sempre san Tommaso, come secondo l'opinione comune dei fisiologisti, hanno luogo le cose nella generazione. La potenza generatrice della femmina è imperfettissima, in confronto della potenza generatrice dell'uomo. Per conseguenza, siccome, nella formazione artificiale delle cose, l'arte più rozza e d'una condizione inferiore non fa che disporre la materia, e l'arte più nobile e d'una condizione superiore le dà l'ultima forma; così nella concezione la virtù generatrice della femmina fornisce la materia, e la virtù attiva dell'uomo fa di questa materia preparata il corpo umano » (¹).

San Tommaso, per rendere ancora più chiara e sodisfacente questa dottrina sulla generazinne del composto animato, soggiugne: « Negli animali perfetti, che sono generati dall'accoppiamento, la virtù attiva è nel seme del maschio; e la femmina non somministra che la *materia*. Ma, poichè è in atto dal primo

(¹) « Potentia generativa in fœmina est imperfecta respectu po« tentiæ generativæ quæ est in mare. Et ideo, sicut in artibus « ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit for« mam, sicut dicitur in 2 *Physic.*; ita etiam virtus generativa fœ« minæ præparat materiam; virtus autem activa maris format ma« teriam præparatam. » (III p., q. 32, art. 4).

istante, questa materia ha, di tutta necessità, una forma, perchè niente di materiale non è in atto che per una forma. Gli è la forma o l'anima *vegetativa*, opera della virtù generatrice della femmina, e per la quale la femmina concorre, essa pure, alla generazione. Abbiamo veduto che l'ATTO è *primo* o *secondo;* che l'atto *primo* è l'ESSERE; il *secondo*, l'OPERAZIONE. Dapprincipio, l'anima vegetativa non si trova nella materia fornita dalla femmina che atto *primo*, all'atto pel quale la materia è *questa* materia, all'atto separato da ogni azione, come l'anima sensitiva si trova negli animali che dormono. Essa non passa all'atto *secondo*, che è l'operazione, che quando essa incomincia a trarre gli alimenti; ma questo passaggio, esso pure, non è che l'opera della virtù del seme del maschio, che trasforma la materia su cui essa opera. *Trasformare* non è che cambiare la forma di un soggetto. La virtù generatrice del maschio, attaccandosi alla materia fornita dalla femmina, vi distrugge la forma o l'anima vegetativa, e vi sostituisce l'anima sensitiva, perchè questa è più potente di quella, e che siccome l'abbiamo già veduto, in contatto con una forma ed una potenza superiore, ed absorta da essa, e trasformata in essa, ogni forma d'una potenza inferiore si spegne e sparisce. »

« Ed è », dice ancora san Tommaso, « perchè ogni forma naturale produce necessariamente l'operazione che le è propria. Essa non può dunque trovarsi insieme colla forma naturale dell'atto d'una forma contraria. Così, per esempio, l'atto del raffreddamento non può

coesistere col calore, nè il moto di discesa colla leggerezza, se non è per l'atto violento di un agente esterno (1). »

« Non è già, lo ripetiamo, che la virtù del seme del maschio sia essa stessa anima sensitiva; in questo caso, sarebbe l'anima sensitiva dell'agente generatore che diverrebbe l'anima sensitiva dell'essere generato; l'uno e l'altro non sarebbe che una sola e medesima cosa, e non ci avrebbe generazione, ma *nutrizione* ed *accrescimento*, perchè non è che nella nutrizione ed accrescimento che gli alimenti divengono una sola e medesima cosa coll'essere nutrito ed aumentato. Ma la generazione implica necessariamente la produzione di un essere simile all'agente generatore, ma distinto da lui. La virtù del seme del maschio produce adunque l'anima sensitiva senza essere anima sensitiva essa stessa » (2).

---

(1) « Forma naturalis ex necessitate producit operationem sibi « convenientem; unde non potest esse simul cum forma naturali « actus formæ contrariæ, sicut non potest esse cum calore actus « infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi « forte ex violentia exterius moventis. » (1 p, q. 74, art. 4).

(2) « In animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus « activa est in semine maris. Materia autem fœtus est illud quod « ministratur a fœmina. In qua quidem materia statim a principio « est anima vegetabilis; non quidem secundum actum secundum, « sed secundum actum primum: sicut anima sensitiva est in dor- « mien s: cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam « actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur a virtute « quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ: non ita quod ipsamet vis, quæ erat in semine, fiat

« Una volta che l'anima sensitiva, per la virtù del principio attivo del seme del maschio, si è prodotta sulle ruine dell'anima vegetativa, nell'essere generato, almeno rispetto alla sua specialità essa comincia ad operare. Ora la specialità dell'anima sensitiva, e la sua superiorità nell'anima vegetativa, consiste in ciò che essa può, essa sola, compierne le funzioni fuori di quelle che le sono proprie come anima sensitiva. Perciò dunque è dessa che fa funzionare tutti gli organi della vegetazione e della nutrizione, fino allo sviluppo completo ed alla formazione del corpo. Non è mestieri di dire che, dall'istante in cui per la produzione dell'anima sensitiva, il feto ha acquistato la forma animale, il seme si discioglie, la virtù attiva che esso racchiudeva, cessa di essere, e con essa lo spirito che vi era unito. Egli deve essere così, perchè questa virtù non opera affatto come agente, ma come strumento dell'anima dell'essere generatore, ed ogni strumento cessa di funzionare, dal momento che ha prodotto l'effetto nel quale era stato posto in azione » (1).

« anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum, et « hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi. » (1 p, q. 74, art. 4).

(1) « Postquam autem, per virtutem principii activi quod erat « in semine, producta est anima sensitiva in generato, quantum « ad aliquam partem principalem, tunc jam ista anima sensitiva « prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per mo- « dum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa, quæ erat in « semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu, cui

Una prova senza replica della verità: Che la generazione è l'opera meno della materia corporea, che della virtù generatrice che l'anima depone in detta materia, è la seguente: Il seme generatore, secondo la dottrina d'Aristotile, seguita da tutti i fisiologisti, non risulta che dal superfluo degli alimenti presi dall'essere generatore; *semen est superfluum alimenti.* Or, poichè l'uomo si nutrisce di vegetali e della carne dei bruti, se la generazione fosse solo il fatto della materia seminale, l'uomo avrebbe più d'affinità coi vegetali ed i bruti *dai quali* sarebbe generato, che co' suoi parenti, *che* l'hanno generato; il che non è nè rispetto alla materia, nè rispetto alla forma dell'essere umano. Donde queste conchiusioni di san Tommaso: « La rassomiglianza dell'essere generando coll'essere generato non risulta già dalla *materia*, ma della *forma* dell'agente che genera il suo simile — L'affinità o la parentela non dipende già dall'identità della *materia*, ma dall'identità della virtù della *forma* che dai parenti è passata nella materia del corpo dei loro figli » (1).

Eccola dunque, questa magnifica dottrina di san Tommaso sulla generazione, dottrina a cui niente si

« inerat. Nec hoc est inconveniens ; quia vis ista non est princi-
« pale agens, sed instrumentale ; motio autem instrumenti cessat,
« effectu jam producto in esse. » (*Ibid.*).

(1) « Assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam,
« sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Affinitas
« non attenditur secundum materiam, sed secundum derivationem
« formae. »

avvicina, pure da lontano, nei fisiologisti moderni. Ed ecco perchè la generazione è divenuta un mistero incomprensibile ai nostri giorni, mentre, al tempo dei filosofi cristiani, nostri padri, non l'era affatto. La filosofia cristiana, caminando sulle tracce di san Tommaso, aveva tutto conosciuto, tutto spiegato, pure ciò che ci ha di più astratto nelle scienze naturali, e di cui i moderni non hanno fatto che aumentare l'oscurità ed i misteri. Da qual lato è dunque il progresso?

Si può opporre che, ammettendo che è dall'anima, e non dal corpo dell'agente generatore, che la virtù seminale trae la potenza di produrre l'anima sensitiva o vegetativa nell'essere generato, gli è sempre incomprensibile che l'anima produca l'anima; perchè una delle due: o l'anima dell'agente generatore stacca da essa stessa l'anima del generato, ed allora quella non è affatto semplice, e sbocconcellandosi per la generazione, dopo d'aver generato più volte, essa dovrebbe finire per distruggersi; o essa non stacca affatto da sè stessa l'anima che essa produce, ed allora lo fa dal nulla, la crea. E l'una e l'altra cosa è assurda.

San Tommaso, spiegando sant'Agostino, ha, in due parole, d'una immensa importanza, risposto a questa obiezione: « Le ragioni eterne dell'intelletto divino, dice egli, non solo sono il tipo esemplare delle forme sostanziali delle cose create, come l'idea dell'architetto, è il tipo esemplare della forma accidentale dell'edifizio, che costituisce; ma esse sono ancora, in certo modo, i semi di queste medesime forme, che la po-

tente parola di Dio ha deposte nelle cose che ha create. L'anima di colui che genera, non produce adunque l'anima del generato nè da una porzione di essa stessa nè dal nulla; ma, in *virtù* del *moto* che le è proprio, essa non fa che sviluppare questi semi divini deposti nella materia corporea, e li fa passare dalla potenza all'atto (1). Ed è a questo modo che, salvo l'anima intellettiva, che è una creazione divina per la generazione, ogni anima produce altre anime ed ogni forma produce altre forme.

§ 120. Bella e luminosa dimostrazione data da san Tommaso della tesi: Che solo l'anima umana è creata immediatamente da Dio. — Differenti fasi del feto umano. — Stranezza dell'ipotesi: Che la stessa anima, sensitiva dapprima, divenga intellettiva dappoi. — In che modo l'uomo genera veramente l'uomo, quantunque la sua anima sia l'opera immediata di Dio.

Posti questi principii, è stato agevole alla filosofia di cui trattasi, di provare l'impossibilità che l'anima intellettiva dell'uomo sia *generata*; e, quindi, la necessità assoluta d'ammettere che essa non debba la sua origine che all'immediata e sola azione creatrice di Dio.

Ecco la bella e profonda dimostrazione che san Tommaso ha dato di questa tesi. Il suggetto è della

(1) « A rationibus intellectus divini etiam formarum semina sunt « rebus creatis indita: ut, *per motum*, in actum educi possint. » (I p., q. 65, art. 4, *ad secundum*).

più alta metafisica. Noi c'ingegneremo d'arrecarla in mezzo il più chiaramente che sia possibile:

« Tutto ciò che *è*, fuori di Colui che è l'Essere medesimo, non *è* affatto allo stesso modo; ma altro è il modo d'*essere* dell'*accidente*, altro quello della *sostanza;* e, fra le sostanze medesime, altro è il modo d'*essere* della sostanza, non sussistente che *con* un'altra sostanza, ed altro la maniera d' *essere* della sostanza, sussistente per essa stessa. Gli *accidenti*, o la quantità e le qualità degli esseri, non *sono* che in un modo molto *improprio;* perchè non hanno essere proprio loro, ma solo fanno ciò che *è* sia, *per essi*, in un modo piuttosto che in un altro; e non è che molto impropriamente che son detti: Esseri (*entia*). Così la bianchezza, a mo' d'esempio, non è detta « un essere (*ens*) » che in quanto, per essa, un corpo, che *è*, è bianco anzi che nero. Gli accidenti adunque sono modificazioni dell'essere, piuttosto che veri esseri.

Le sostanze *sono* in un modo totalmente diverso. Esse non sono affatto *in* un *soggetto*, come gli accidenti: esse sono in esse stesse, esse sussistono, in certo modo, nel loro proprio essere e posseggono l'essere. Per questo le sole sostanze sono veri esseri (*entia)*, esseri nel senso proprio e reale.

Ma le medesime sostanze variano, esse pure, nella loro maniera d'essere. Le sostanze o le forme sostanziali che non sussistono che *colla* materia, come la forma sostanziale de' metalli colla materia metallica, l'anima delle piante *col* corpo vegetale, e l'anima de' bruti *col* corpo animale, partecipando all'essere della

sostanza alla quale esse sono unite e *colla* quale esse *sussistono*, non hanno che un essere diviso, un essere proprio per metà; non hanno che un essere proprio di cui esse non possono godere che in compagnia della materia alla quale essi si trovano avvinte.

Ma l'anima umana, sostanza intelligente che, sebbene sia *nella* materia (nel corpo), non *è* tuttavia *colla* materia, perchè comprende un' opera *sulla* materia, *senza* la materia, sussiste tutto sola in essa stessa e per essa stessa; essa dunque ha un essere tutto intero essa sola, un essere proprio, un essere che serve di sostegno al corpo senza essere diviso col corpo; essa è propriamente essa stessa. . . .

Or, siccome è un canone certo della vera filosofia: Che la maniera propria d'*operare* d'un essere, segue la sua maniera d'*essere; operatio sequitur esse*; gli è anco un canone, non men certo della medesima filosofia: Che le cose che si dicono *fatte*, differiscono fra esse pel modo con cui esse sono fatte, in quanto che per la maniera con cui esse *sono*, e che, per la cosa che si fa, la specialità d' *essere fatta* segue fedelmente la sua maniera d'essere; *hoc modo alicui competit* FIERI, *sicut ei competit esse*. Ed è perchè *il fieri* è la via o l'avviamento all'essere.

Perciò dunque, come gli accidenti non hanno affatto un *essere* (*esse*) vero, non hanno neppure un vero *fieri*, e la vera specialità d'*essere fatti*. Egli non è che molto impropriamente che si dice: «*fare* una statua, una tavola, una sedia.» Queste cose non sono che porzioni della materia: del bronzo, del marmo,

del legno, avendo ricevuto una forma *accidentale* che esse non aveano prima; esse non sono che la *stessa* materia diversamente modificata, e non cose veramente *fatte.*

La specialità di ESSERE FATTE (*fieri*) conviene più seriamente alle forme sostanziali, sussistenti *colla* materia. Ma, come esse non hanno l'essere che *colla* materia, esse non hanno neppure il loro ESSERE FATTE (*fieri*) che *colla* materia. Gli è vero che, secondo si è già veduto, sono in fondo le forme sostanziali che producono le forme sostanziali. Ma, legate strettamente colla materia, per rispetto al loro *essere*, esse lo sono anche per rispetto al loro *essere fatte;* esse dunque non sono fatte che in compagnia d'una materia preesistente; esse non sono fatte che d'una sostanza composta colla materia (*composita subsistentia fiunt*), siccome esse non sono, nè sussistono che *colla* materia. Il loro *fieri* non è dunque scevro d'ogni materialità, non è dunque completo, non è dunque assoluto. Esse sono *prodotte* o *generate*, ma realmente esse non sono in verità *fatte*, poichè esse non appariscono che in seguito e in compagnia della materia già esistente sotto un'altra forma, o della materia già *fatta;* e ciò che è *fatto* può essere modificato, trasformato, transustanziato, ma non può essere fatto di nuovo.

Per contrario, una forma sostanziale, come l'anima umana, che ha il suo essere a sè *nella* materia, ma *indipendentemente* dalla materia; una forma totalmente distinta dalla materia, per rispetto alla sua ope-

razione specifica, e, per conseguenza pure, per rispetto al suo *essere*, deve l'essere pure per rispetto al suo *fieri*. Essa non può uscire nè d'una sostanza preesistente corporea, perchè, in questo caso, sarebbe d'una natura tutta corporea, nè d'una sostanza preesistente spirituale, perchè le sostanze spirituali non possono metamorfosarsi mutualmente in altre sostanze, e perchè nissuna sostanza spirituale non può dividersi e produrre *d'essa stessa* un' altra sostanza spirituale distinta da essa per la diversità dell'individuazione; nè d'una sostanza immateriale, agendo per un organo materiale, e *colla* materia; perchè una sostanza, agendo in un tal modo, non può produrre che una forma immateriale, unita alla materia, e non avendo l'essere che *colla* materia; non può produrre che un' anima secondo la si produce per la generazione, nella pianta nel bruto ed anco nell'uomo, prima che l'anima intellettiva non venga a prenderne possesso Essa non può produrre che un'anima *vegetativa* o *sensitiva*, che non ha d'*essere* che *colla* materia, e non l'anima *intellettiva*, che non dipende in alcun modo dalla materia, per rispetto al suo *essere*. Perchè dunque ci sia convenienza, armonia, omogeneità fra l'essere dell'anima intellettiva ed il suo *fieri*, questo *fieri*, della nostra anima non debbe avere la minima mescolanza colla materia; questo *fieri* della nostra anima non deve essere affatto l'opera d'una sostanza preesistente, traendola dalla sua propria sostanza; deve essere un *fieri* che non suppone nulla innanzi a lui, un *fieri* completo, assoluto, un *fieri* risultante immediatamente

da quella Voce onnipotente che dice al nulla: « Che tale cosa si faccia, *fiat*, e tale cosa si fa: *Ipse dixit et facta sunt.* » Ma un tal *fieri*, è il *fieri* per creazione; dunque l'anima umana non ha la sua origine che per la creazione (1).

Quest'è la ragione per cui, secondo l' ha fatto osservare san Tommaso (eccetto il caso del peccato originale), non sono che gli *accidenti* individuali, spettanti alle disposizioni della natura, e non gli accidenti puramente personali che, per la generazione, si propagano da' parenti ne' loro figli. Perchè non sono che gli accidenti secondo il corpo, e non gli accidenti secondo l'anima che possono essere trasmessi da padre in figlio (2).

---

(1) « Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cum *fieri* sit via ad esse, hoc modo alicui competit *fieri* sicut ei competit *esse*. Illud autem proprie dicitur *esse*, quod habet ipsum esse quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur *entia*. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est; et hac ratione *ens* dicitur. Sicut albedo dicitur *ens*, quia ea aliquid est album; et propter hoc accidens dicitur magis *entis* quam *ens*. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis *non subsistentibus*. Et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit *fieri*, sed dicuntur *fieri*, quod *composita subsistentia* fiunt. Anima autem rationalis et forma subsistens; unde sibi proprie competit esse et *fieri*. Et quia non potest fieri ex materia præjacente, neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem. » (*Loc. cit.*)

(2) « Accidentia individualia, pertinentia ad naturæ dispositionem, propagantur in filiis, per generationem; sed nullo modo

Del resto, san Tommaso, ritornando sullo stesso soggetto, s'è ancora espresso in questi termini:

« Gli è impossibile che una virtù attiva, che è mescolata alla materia, estenda la sua azione al punto di produrre un effetto immateriale ([1]). Or gli è manifesto che il principio intellettivo dell'uomo supera compiutamente la materia, poichè compie un' operazione a cui il corpo non prende alcuna parte. Gli è dunque impossibile che la virtù attiva del seme dell'uomo, che è mescolata alla materia e riposa nella materia, produca il principio intellettivo, principio al di fuori, al di sopra e al tutto spoglio di materia.

« Gli è vero che la virtù residente nel seme non opera che pel potere dell'anima dell'agente generatore, ma non è che in quanto che l'anima dell'agente generatore è l'atto o la forma del corpo, e che si serve del corpo nella sua operazione. La è dunque un'operazione corporea; mentre l'operazione intellettiva, facendosi senza il corpo, non ha nulla di corporeo. Gli è dunque impossibile che la virtù del principio intellettivo, in quanto principio intellettivo, derivi dalla virtù del seme, mescolata colla materia e non agente che in compagnia della materia ([2]). Ed Aristotile ha

---

» accidentia pure *personalia*. Accidentia, secundum corpus, non » autem accidentia secundum animam possunt transfundi (I p., q. 27, art. 2).

([1]) In questo luogo, come gli è chiaro da tutto il contesto, il vocabolo *immateriale* è sinonimo del vocabolo *intellettuale*.

([2]) « Impossibile est virtutem activam, quæ est in materia, exten» dere suam actionem ad producendum immaterialem effectum.

avuto ben ragione di dire: « Gli è dunque necessario di conchiudere che, in tutto ciò che è l'uomo, l'intelletto solo viene dal di fuori ([1]). »

« E poichè ogni essere deve, secondo ne siamo stati convinti, avere la sua origine in armonia colla sua maniera d'essere, e poichè l'anima intellettiva, non avendo affatto dal corpo l'operazione della sua vita specifica, *è* una sostanza sussistente indipendentemente dal corpo, la sua origine deve essere anco tutta immateriale e non avere nulla di comune colle operazioni del corpo; essa non può essere l'opera della generazioue carnale dell'uomo, ma l'opera della creazione immediata di Dio. Perciò dunque, il dire che l'anima intellettiva è generata dall'uomo, è un dire semplicemente che essa non è intellettiva, che essa non ha la sua sussistenza indipendentemente dal corpo, e che essa deve cessare e spegnersi, per la corruzione del corpo; per conseguenza, l'affermare che l'uomo non ha un'anima intellettiva che per la gene-

---

« Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine « est principium transcendens materiam, habet enim operationem « in qua non communicat corpus Et ideo impossibile est quod « virtus quæ est in semine sit productiva intellectivi principii. « Similiter etiam quia virtus quæ est in semine agit in virtute « animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus « corporis, utens ipso corpore in sua operatione, in operatione « autem intellectus non communicat corpus. Ideo virtus intellectivi « principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. » (I p., q. 27, art. 2).

([1]) « Ideo relinquitur, intellectum solum de foris advenire. » (*Ibid.*).

razione, gli è un dire, nè più nè meno, un'eresia [1]; perchè nel libro dei *Dogmi ecclesiastici*, è detto: « Noi crediamo che le anime razionali non hanno affatto la loro origine dal seme, nell' unione de' due sessi: *Animæ rationales non seminantur per coitum.* »

« So bene, continua san Tommaso, che taluni hanno sostenuto che le operazioni vitali, che si compiono nell'embrione, non appartengono affatto ad un'anima a lui, ma all' anima della madre, oppure alla virtù del seme onde la sua anima sensitiva è l' opera, ma l'una e l'altra di queste due opinioni è falsa, perchè le operazioni vitali dell'essere vivente, come *nutrirsi*, *grandire* e *sentire*, non possono essere l' opera d' un principio estrinseco, e che è dell' essenza d'ogni essere vivente di non muoversi che in virtù d'un principio intrinseco. Bisogna dunque tenere per fermo che l'embrione non vive nè per l'anima della madre, nè per la virtù permanente del seme del padre, ma per la sua propria anima esistente in lui; solo bisogna sempre ammettere che la sua anima puramente vegetativa, ha poi ceduto il luogo all'anima sensitiva, e che questo dal canto suo ha sparito, all'arrivo dell'a-

---

[1] « Similiter etiam, anima intellectiva, cum habeat operationem « vitæ sine corpore, est subsistens, et ita sibi debetur esse et fieri; « et, cum sit immateriali substantia, non potest causari per gene- « rationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam « intellectivam causari a generante, nihil aliud est nisi ponere « eam non subsistentem et per consequens corrumpi eam cum cor- « pore. Et ideo hæreticum est dicere quod anima intellectiva tra- « ducatur cum semine. » (*Ibid.*).

nima intellettiva, capace di compiere, essa sola, tutte le fuzioni delle anime che l'aveano preceduta nel composto umano » ([1]).

Questa trasformazione successiva del feto è un fatto incontrastabile; e però non è contrastata affatto. « Ma altri filosofi, seguita san Tommaso, ne hanno tratto una conseguenza erronea, essa pure, all'ultimo punto. Perchè pretendono che l'anima vegetativa rimane sempre nell'embrione, pure dopo che l'anima sensitiva vi si è sviluppata, e che l'una e l'altra conservano sempre il loro posto, pure dopo l'arrivo dell'anima intellettiva; che queste anime vi si succedono, come l'una essendo in potenza di ricevere l'altra; e che, per conseguenza, l'uomo è un essere di tre anime distinte, funzionanti ciascuna nel cerchio della sua giurisdizione, indipendentemente l'una dall'altra. Dottrina assurda che fu già confutata » ([2]); e che noi abbiamo più sopra egualmente combattuto (cap. VII e VIII).

([1]) « Aliqui dixerunt, quod operationes vitæ, quæ apparent in « embryone non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a « virtute formativa quæ est in semine; quorum utrumque falsum « est. Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, « sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima « præexistens in embryone a principio quidem nutritiva est, post- « modum autem sensitiva, et tandem intellectiva. » (I p., q. 27, a. 2, *ad secundum*).

([2]) « Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem quæ « primo inerat, supervenit alia quæ est sensitiva supra illam, « iterum alia quæ est intellectiva; et sic sunt in homine tres ani- « mæ, quarum una est in potentia ad aliam: quod supra impro- « batum est. » (*Ibid.*).

« Altri, continua il Dottor angelico, vanno ancor più innanzi. Secondo questi filosofi, le tre anime non sono già tre forme diverse e distinte, ma una sola e medesima forma, una sola e medesima anima, che dapprincipio non è che puramente vegetativa; che, più tardi, *per lo sviluppo della virtù animale*, si leva, restando sempre essa stessa, all'altezza delle fuzioni dell'anima sensitiva; e che, infine, senza cessare d'essere quello che essa è, diviene intellettiva; solo quest' ultima trasformazione del *medesimo* soggetto non si farebbe affatto per la virtù attiva del seme virile, ma per la virtù d'un agente superiore, Dio, che degna venire a rischiararla d'un lume al di fuori. Gli è a questo modo che spiegano la sentenza d' Aristotile: « Che l' intelletto viene dall' estrinseco. » Ma questa dottrina non si può ammettere per più ragioni [1].

La prima ragione si è che nissuna forma sostanziale non è capace di ricevere il più o il meno, senza cessar d' essere ciò che la era. L' addizione adunque d'una più grande perfezione sarebbe una forma d'un altra specie; nella serie delle forme, come l'addizione d'una unità ad un numero ne fa un numero d'un'al-

[1] « Alii dicunt, quod illa eadem anima, quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, de foris illustrantis. Et propter hoc Aristoteles dicit quod intellectus venit ab extrinseco: sed hoc stare non potest. » (I p., q. 27, a. 2.).

tra specie, nella serie de' numeri. Or gli è possibile che una stessa forma, secondo i gradi di perfezione e di potenza della *sua natura* compia gli atti propri delle forme di specie diverse; ma non è affatto possibile che una forma, numericamente la stessa, passi da una specie ad un' altra, e cambi di specie. Per conseguenza, siccome l' anima del bruto non è affatto la sua antica anima vegetativa, innalzata alla potenza di sentire, ma una nuova forma, che vi è sopraggiunta, più perfetta dell'anima vegetativa, e per conseguenza capace d'eseguire gli atti della vegetazione e della sensazione; così l'anima dell'uomo non è affatto la sua antica anima vegetativa, divenuta sensitiva dappoi e finalmente intellettiva; ma la è una nuova forma, discesa dall'alto nel composto umano, distinta dalle forme precedenti, per la sostanza come per la sua natura e per la sua essenza, più perfetta di esse, e quindi capace di starsi senza esse, poichè essa può essa sola esercitare tutte le loro funzioni, come la sua fuzione specifica del comprendere [1]

La seconda ragione della falsità dell' opinione del passaggio successivo della stessa anima da diverse specie, è che, in questa ipotesi, la generazione dell' animale non sarebbe che un movimento continuo,

---

[1] « 1. Quia nulla forma substantialis recipit magis vel minus, « sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut « superadditio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est « possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum spe« cierum. »

procedente a poco a poco dall'imperfette al più perfetto, simile al moto che ha luogo in ogni alterazione, perchè la generazione implica che l'agente generatore produca, con un solo atto, il suo simile (¹),

La terza ragione si è che, secondo la stessa ipotesi, il principio generatore non farebbe che aggiungere una nuova perfezione all' antica forma, senza farla sparire: dappoichè trovando la materia dell'embrione costituito in atto dalla sua forma vegetativa, non farebbe che comunicarle la virtù sensitiva, e, contro tutte le leggi della generazione, la migliorerebbe dunque, ma non la genererebbe. Sicchè non ci avrebbe neppure generazione propriamente detta, perchè la generazione non è che l'atto pel quale l'agente generatore dà alla materia una nuovo forma, facendo dileguare quella che aveva (²).

La quarta ragione per la quale l' ipotesi del passaggio della stessa anima per diversi gradi di perfezione non si può ammettere, si è che, in tale ipotesi, una delle due: o l'intelligenza, che l'azione di-

---

(¹) « 2. Quia sequeretur quod generatio animalis esset motus « continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut « accidit in alteratione (I p, q. 27, a. 2).

(²) « 3. Quia sequeretur quod generatio hominis, ut animalis, non « sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus esset ens in actu. Si « enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis et post- « modum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper ad- « ditio perfectionis sequentis, sine corruptione perfectionis præce- « dentis, quod est contra rationem generationis simpliciter. » (*Ibid., ad secundum*).

vina aggiungerebbe all'anima sensitiva preesistente, è qualche cose di *sussistente*, o non l'è affatto. Se essa è qualche cosa di sussistente, essa è, di necessità, qualche cosa di *essenzialmente* diverso dall'anima sensitiva e dall'anima vegetativa, perchè queste anime non sono affatto *sussistenti*. Ecco dunque che l'uomo ha in lui tre forme, tre anime essenzialmente diverse; ed eccoci ritornati alla dottrina assurda della pluralità delle anime nell'uomo. O la intelligenza che Dio dà all'uomo non è affatto una sostanza sussistente, ma solo una perfezione di più accordata alla sua anima sensitiva preesistente; ed in tal caso l'anima umana non uscirebbe affatto dalle condizioni dell'anima sensitiva; e, non sussistente come essa, dovrebbe, come essa, partecipare alla corruzione del corpo e finire col corpo, ciò che non avviene e non può avvenire.

Noi non ci occuperemo affatto dell'opinione di quelli che, per spiegare l'esistenza dell'intelligenza nell'uomo, hanno ricorso all'influenza di un solo e medesimo intelletto modificantesi e riproducentesi esso stesso in diverse maniere negli esseri intelligenti, perchè questa opinione (essenzialmente panteista) è stata altrove confutata ([1]).

([1]) « 4. Quia aut id, quod causatur ab actione Dei, est aliquid « subsistens, et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma « præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio po·

« Sicchè dunque, conchiude san Tommaso, la dottrina che bisogna tenere come la sola vera su questo grave subbietto, è la seguente. Poichè la generazione d'una cosa non ha mai luogo che in seguito della corruzione e della distruzione di un'altra cosa, si dee assolutamente riconoscere che, nell'uomo, come in tutti gli altri esseri animati, all'arrivo d'una forma più perfetta, la forma preesistente si corrompe e sparisce. Ma bisogna riconoscere ancora che, nella successione di queste diverse forme, la forma che succede ha tutta la potenza della forma che l'ha preceduta, ed anco un altro grado di potenza di più; e che non è che per questa distruzione e questa generazione moltiplici e successive di forme che l'uomo, come ogni altro essere animato, giugne alla sua ultima forma sostanziale, per la quale l'uomo è uomo, il bruto, bruto, e la pianta, pianta.

« La verità di questo procedere della natura si vede cogli occhi nella generazione degli animali che nascono dalla corruzione. Come dunque la si può contestare nella generazione di tutti gli altri esseri animati che si producono in tutt'altra maniera? Così la femmina, nella generazione dell'uomo, fornisce la ma-

« nentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsi-
« stens, sed quædam perfectio animæ præexistentis, et sic ex ne-
« cessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto
« corpore, quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi,
« secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus, quod
« supra improbatum est. » (*Loc. cit*).

teria, il maschio distrugge il principio vegetativo che mettea in atto questa materia, e vi crea la forma sensitiva, per la quale il feto incomincia non solo a sentire, o a ricevere le impressioni delle sostanze che lo circondano, senza la loro materia, ma anche a vegetare in un modo più perfetto, a svilupparsi, ad ingrossare, ad organizzarsi in un corpo umano; perchè la formazione del *corpo dell'uomo*, siccome ha luogo nel seno della madre, e secondo che è richiesto perchè *questo corpo* sia atto a ricevere l'anima intellettiva, è l'opera dell'anima sensitiva che la virtù generativa dell'uomo ha prodotto. Altrimenti l'uomo non riprodurrebbe affatto il suo simile e l'uomo non genererebbe l'uomo. E quando quest'opera dell'organizzazione del *corpo umano* o l'opera della generazione è terminata, Iddio crea ed unisce a questo composto, così organizzato, la sua ultima forma, che facendo sparire le forme precedenti, continua ad esercitarne, essa sola, tutte le funzioni, colla facoltà per giunta d'intendere, ed essa è, al tempo stesso, intellettiva, sensitiva e vegetativa (1).

---

(1) « Ideo dicendum: quod, cum generatio unius sit semper corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habet prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod

« E che non si dica, soggiugne il Dottore angelico che, quando si tratta di un composto sostanziale di materia e di forma, lo stesso agente, che mette in atto la materia, dà la forma; e che, per conseguenza, la stessa virtù del seme, che organizza il corpo, deve anco produrre l'anima intellettiva dell'uomo. Perchè supponendo diversi agenti, la cui azione sia diretta allo stesso scopo, niente l'impedisce di concorrere, per diversi modi, alla formazione d'uno stesso composto, se si attribuisce all'agente d'una virtù superiore l'atto di dare l'ultima forma, e che si riserba all'agente d'una virtù inferiore l'atto di disporre in un certo modo la materia. Ciò non ha egli luogo nella generazione dei bruti, in cui il seme dell'agente non fa per esso stesso che disporre la materia, ed è per la potenza dell'anima sensitiva dello stesso agente che il seme produce la forma sensitiva? Perchè dunque quando si tratta della generazione dell'uomo, gli uffizi non potrebbero essere divisi in modo che l'uomo agente d'una virtù inferiore, organizzando compiutamente per la virtù generativa il feto, non faccia che disporre la materia, e che Dio si riserbi a lui l'atto di dare la forma suprema, l'anima intellettiva? Non è egli chiaro, dopo tutto quello che è stato fin qui detto, che tutta la natura corporea non agisce che come strumento della virtù spirituale, e specialmente

---

« anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis animæ, quæ « simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistenti« bus (1 p., p. 27, a. 2).

di Dio? Niente. dunque suppone che, nella generazione dell'uomo la formazione del corpo sia l'opera d'una virtù corporea, e che la creazione dell'anima non sia che l'opera del solo Dio » ([1]).

§ 121. L'anima non è creata che all'istante medesimo in cui la è unita al corpo. — Confutazione di alcune obiezioni contro la tesi della sua origine per la creazione. — La dottrina che abbiamo stabilito sulla generazione è confermata dalla Scrittura.

Non solo la nostra anima è l'opera immediata dell'onnipotente bontà del Dio creatore, ma essa non è tratta dal nulla che all'istante medesimo in cui la è unita al corpo. « Perchè è un grande errore, dice san Tommaso, l'affermare, come l'han fatto certi filosofi: « Che le anime umane sono state create al tempo stesso degli angeli, in compagnia degli angeli, al principio del mondo. » Ed ecco la prova, data dal stesso Dottore, intorno alla falsità di questa opinione: « Dapprima sarebbe un ammettere che non

---

(1) « Si sunt multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem, sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis, quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quod formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima vero intellectiva sit a solo Deo (*Ibid., ad tertium.*) »

esiste che un rapporto puramente *accidentale* fra l'anima ed il corpo; perchè le anime umane, create sussistenti, come gli angeli, dal principio delle cose non potrebbero in seguito essere incorporate che in una intenzione e per una causa straniera alla loro creazione primitiva e alla loro natura. Ma, se non conviene all'anima d'essere unita al corpo che in un modo *puramente accidentale*, una delle due: o l'uomo risultante da una tale unione, non sarebbe affatto *naturalmente* ma *accidentalmente* l'uomo; o l'uomo non sarebbe che anima: il che è falso.

« Non è ancor tutto: le anime, create *complete* fuori del corpo, e senza alcuna destinazione *naturale* al corpo, non potrebbero essere incorporate che malgrado esse; questa incorporazione sarebbe contraria alla loro natura; non sarebbe che l'effetto d'una violenza che si farebbe loro; non sarebbe che una punizione, che dovrebbe renderle triste. Ma questa non è altro che l'eresia d'origine, che ha sostenuto che le anime umane non sono unite al corpo che in punizione dei loro peccati » ([1]).

([1]) « Aliqui posuerunt animas hominum simul a principio, cum « angelis creatas. Sed hæc opinio est falsa. 1.° Quantum ad radi« cem. Si enim accidentaliter conveniret animæ uniri corpori, se« queretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset homo « per *accidens*, vel quod anima esset homo: quod falsum est. 2.° « Sequeretur quod, præter voluntatem ipsius, corpori unitur, et « præter ejus naturam; et ideo oportet quod hoc sit ex causa vio« lentiam inferente; et sic erit pœnalis et tristis. Quod est secun« dum errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter « pœnam peccati (I p., q. 27, a 2, *ad tertium*). »

Altri oppongono: « Che se è Dio che crea immediatamente l'anima umana, non è affatto l'uomo che riproduce il suo simile; e non ci ha vera generazione dell'uomo per l'uomo. » Ma, lo ripetiamo: perchè sia vero che l'uomo riproduca il suo simile e che generi veramente l'uomo, non è punto necessario che gli trasmetta la forma intellettiva; ma basta che, colla sua virtù generativa, l'uomo dia al feto umano un organismo capace di ricevere una tal forma, e che non possa essere che la materia di un'anima intellettiva. Or gli è questo che avviene per la generazione dell' uomo. E dunque veramente l' uomo che genera l'uomo ([1]).

Altri finalmente dicono « che, se tutte le volte che l'atto della generazione ha luogo, Iddio concorresse per la creazione immediata dell'anima a tutte le generazioni umane. coopererebbe al peccato degli adulteri, il che non è punto degno di Dio. » Ma quest'è un confondere due azioni ben distinte, che hanno luogo nella generazione degli adulteri: l'una, naturale, e l'altra, morale; l'una, che si fa secondo le leggi generali della creazione, l'altra che si fa contro alle leggi particolari dell'umana famiglia. Iddio, dando de' figli, pure agli adulteri, non concorre che all'opera della natura, che è buona; ma non concorre già al-

([1]) « Homo generat sibi simile, in quantum, per virtutem seminis « ejus, disponitur materia ad susceptionem talis formæ » (*Ibid.*, « *ad quartum*).

l'atto d'una concupiscenza disordinata, che è cattiva, che proibisce, che condanna e che punisce ([1]).

Abbiamo altrove dimostrato questo fatto che, siccome ogni filosofia che si colloca fuori di tutte le tradizioni e delle credenze dell'umanità, la filosofia degli arabi del medio evo s'era, essa pure, divisa in due scuole: la scuola materialista, per la quale tutto si fà colla materia, e della quale l'ultima parola è l'ateismo; e la scuola idealista, secondo la quale tutto si fa da Dio, e di cui l'ultima parola è il panteismo. Perciò dunque, mentre, per la prima di queste scuole, Dio non avea che far nulla nell'esistenza dell'anima umana; per la seconda, non solo l'origine, ma la sostanza medesima dell'anima umana era divina, era una porzione della sostanza di Dio. Abbiamo veduto in che modo san Tommaso abbia combattuto il primo di questi errori; ora ecco in che modo ha confutato il secondo:

« Gli è un fatto innegabile, dice egli, che l'anima umana gode di diverse facoltà; che essa ora non è intelligente che *in potenza*, e che ora non l'è che *in atto*, e che riceve in certo modo dalle cose esterne la sua scienza. Or tutto questo ripugna alla natura di Dio. Poichè Iddio è un ATTO puro, o l'essere che è tutto intero è sempre in *atto*, che non riceve nulla da persona, non prende nulla da persona, e che non

---

([1]) « In actione adulterorum, id quod est naturæ, bonum est; et « huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur » (*Ibid., ad quintum*).

ammette in lui la minima *diversità.*» Ma, se la natura dell'anima è infinitamente diversa da quella di Dio, gli è chiaro che Dio e l'anima sono due esseri infinitamente diversi, e che l'anima è una sostanza totalmente distinta dalla sostanza di Dio (1).

« Quest'errore, seguita il Dottore angelico, è nato da due diversi sistemi, sui principii delle cose, che aveano diviso in due differenti categorie l'antica scuola di Platone. I filosofi della prima di queste categorie erano quelli che, non sapendo filosofare, sull'origine degli esseri, che coll'aiuto della loro immaginazione, non riconoscevano che il corpo come primo principio di tutto ciò che è. Iddio non era dunque per questi filosofi (compresovi lo stesso Platone, secondo il quale Dio era tondo) che un gran corpo, da cui erano usciti tutti gli altri corpi. E poichè, secondo questi filosofi, l'anima umana era della stessa natura di questo gran corpo, la era necessariamente della stessa sostanza di Dio. Questo madornale errore è stato poi rinnovato da' manichei; perchè il loro Dio non era altro che una certa luce corporea, e l'anima umana non era nè più nè meno che un raggio di questa stessa luce, racchiuso nel corpo dell'uomo (2).

(1) Anima humana est quandoque intelligens in potentia, et « scientiam quodam modo a rebus acquirit, et habet diversas po« tentias. Quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus pu« rus; et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem ha« bens » (1 p., q. 90, art. 1).

(2) « Hic error principium habuisse videtur ex duabus positio« nibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare

« La seconda categoria dell'Accademia, sdegnando queste scempiaggini, si levò fino ad ammettere, come principio delle cose, una sostanza incorporea, ma sempre unita al corpo come *forma* di questo. Varrone apparteneva a questa scuola, dappoichè, secondo la testimonianza di sant'Agostino, il dio di Varrone non era che l'anima del mondo, governando il mondo collo sguardo, il moto e la ragione. E, poichè l'uomo è una piccola porzione del mondo, i filosofi della categoria di cui si tratta, non si esitarono affatto a considerar l'anima umana come una piccola parte della grande anima del mondo. Ed è perchè questi pretesi filosofi spiritualisti non ebbero niente compreso intorno alla diversità de' gradi di potenza e di perfezione delle sostanze spirituali, e perchè non seppero distinguere le proprietà dello spirito che secondo le proprietà del corpo. Ma tutto questo non è che un' ammasso d'ipotesi impossibili, d'affermazioni assurde, che non hanno bisogno che d'essere esposte per essere confutate. Gli è dunque manifestamente falso che l'anima umana sia della stessa sostanza di Dio (1).

« inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præ- « ter corpus. esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam « corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et « quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dice- « bant esse principium; per consequens sequebatur quod anima « esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi. « Deum esse lucem quandam corpoream existimantes, quandam « partem illius lucis animam esse posuerunt, corpori alligatam » (1 p., q. 90, art 1).

(1) « Secundo vero, processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid

« Ma, dicevano i partigiani di questo errore, l'anima umana non è una *forma* semplice, una forma che dà l'atto al corpo senza il concorso del corpo? E perciò non è essa anche un atto puro come Dio? Perchè dunque non può essere della stessa natura, della stessa sostanza di Dio? Gli è vero, risponde san Tommaso, che l'anima umana è forma semplice secondo la sua natura, ma non è già essa stessa il suo proprio essere. Essa non è che un essere per partecipazione; essa non è sempre stata; essa è passata, dal non essere all'essere; dallo stato di pura *potenza* alla stato d' *atto*, per una virtù estrinseca, per la virtù di Dio. Essa adunque non è un atto puro, essa è ad una distanza infinita dall'essenza e dalla natura di Dio; essa non può adunque essere nè una emanazione, nè una porzione della sostanza di Dio ([1]).

Taluni filosofi cristiani, che erano caduti nello errore, cercavano di appoggiarsi sulla Bibbia, dove è detto che Dio non diede all'uomo l'anima che lo fa

---

« incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separa-
« tum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est
« anima, mundum intuitu vel motu et ratione gubernans, ut narrat
« Augustinus (*de Civit. Dei*, lib. VII, c 6). Sic igitur illius totalis
« animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est
« pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distin-
« guendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum di-
« stinctionem corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia. Unde
« manifeste falsum est quod anima sit de substantia Dei » (*Ibid.*).

([1]) « Et si anima sit forma simplex, secundum suam essentiam,
« non tamen est ipsa suum esse; sed est ens per participationem;
« ed ideo non est actus purus, sicut Deus » (1 p., q. 90, a 1).

vivere, che soffiando sul suo viso: *Insufflavit in faciem ejus spiraculum vitæ* (GENESI, II). « Or colui che *spira*, dicevano essi, tramanda fuori di lui qualche cosa della sua propria sostanza. Dunque, il soffio di Dio, l'anima umana è della sostanza di Dio. » Ma questa prova, risponde dal canto suo san Tommaso, non pruova nulla. « Dapprima, Dio, non avendo corpo, è assurdo di prendere in un senso *corporeo* il vocabolo *spirò* della Bibbia. *Spirare*, per Dio, non è altro che fare lo spirito, creare lo spirito, e non già dividere il suo proprio spirito. Inoltre è falso che spirare, pure corporalmente, non sia che mandare fuori di sè qualche cosa della sua propria sostanza; perchè il composto vivente non aspira e non respira che l'aria, che è una sostanza diversa ed estranea alla sua propria sostanza » (1).

Non è affatto meno assurdo l'affirmare, come l'han fatto altri filosofi, che l'anime umane sieno l' opera d'altre sostanze create, di certi spiriti superiori degli angeli. Questa ipotesi presenta la sua confutazione nei termini stessi che l'annunziano. Le sostanze, esse stesse *create*, non posson crear nulla fuori di esse stesse. Dappoichè, in che modo sostanze che non hanno l'essere per esse stesse potrebbero esse darlo e creare altre sostanze? Non ci ha che Dio che possa creare

(1) « Inspirare non est corporaliter accipiendum; sed idem est « Deum *inspirare*, quod *spiritum facere*. Quamvis homo, corpo- « raliter spirans, non emittat aliquid de sua substantia, sed de na- « tura extranea » (*Ibid.*).

o dare il primo essere, e fare che ciò che non è sia. Non è unicamente proprio che del *primo* agente d'agire senza precedente, o senza aver bisogno di nulla che serva di base alla sua operazione. Rispetto agli agenti *secondi*, essi non possono mai agire che sopra soggetti esistenti per virtù dell'agente primo: altrimente non sarebbero affatto agenti secondi, ma primi agenti, essi pure. Or colui che agisce sopra un soggetto esistente, non agisce che *trasmutandolo.* Per conseguenza, gli agenti secondi non operano che dando novelle forme a ciò che è. Iddio, solo, che è il primo agente di tutto, agisce senza soggetto preesistente, o dando il primo essere alle cose, o creandole. Or, poichè l'anima razionale non può essere prodotta dalla trasmutazione d'una materia nella sua sostanza, ma deve sorgere per così dire, tutto in un pezzo, dal nulla, essa non è e non può essere prodotta che immediatamente da Dio, e creata da lui ([1]).

L'economia della potenza del creatore, per la riproduzione delle cose create, che abbiamo esposto, si trova, in fine, chiaramente indicata in questi memorabili luoghi della storia della creazione: « E Dio disse: che la terra produca l'erba vivente, *facendo il*

([1]) « Solus Deus potest creare, quia solius primi agentis est Agere. « nullo præsupposito; cum agens secundum præsupponat semper « aliquid a primo agente. Quod autem agit aliquid ex aliquo præ- « supposito, agit transmutando, et ideo nullum aliud agens agit « nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima « rationalis non potest produci per trasmutationem alicujus mate- « riæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate. »

suo seme, e l'albero fruttifero, portando il frutto, secondo il suo genere ed il cui seme si trovi in sè stesso. E fu fatto così. *Et ait*: *Germinet terra herbam viventem, et facientem semen, et lignum pomeriferum facientem fructum, juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit. Et factum est ita* (*Gen.*, 1). Iddio disse anche: « Che la terra produca l'anima vivente nel suo genere, i giumenti, i rettili e tutte le bestie della terra, secondo la loro specie. E fu fatto così. *Dixitque Deus: Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia, et bestias terræ, secundum species suas* (*Gen.*, 1).... Vi ho data ogni erba portante il suo seme sulla terra, e tutti gli alberi aventi in loro stessi il seme del loro genere, per vostro cibo come per cibo di tutti gli *esseri animati* della terra, di tutti gli uccelli del cielo, e di tutti gli esseri che muovono essi stessi e che hanno in essi stessi un'anima vivente. *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, et sint vobis in escam; et cunctis animantibus terræ, omnique volucri cœli, et universis quæ moventur in terra, et in quibus est anima vivens* » (*Ibid*).

Finalmente, dopo la creazione degli animali come della prima coppia umana, Iddio avrebbe loro detto: « Crescete e moltiplicate, e riempite la terra. *Crescite et multiplicamini, et replete terram* » (*ibid*). Ma il sacro storico, ritornando sulla creazione dell'uomo in particolare, ha detto: « il signore Iddio formò l'uo-

mo dal fango della terra; e spirò nel suo viso il soffio della vita, e l'uomo divenne un'anima vivente. *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem* » (*ibid*).

Ci risulta manifestamente da questi luoghi: 1.° che la pianta, il bruto e l'uomo, hanno *in essi stessi* la virtù di riprodurre il loro simile o di generare degli individui della loro specie; 2.° che questa virtù è l'effetto della parola onnipotente che Dio pronunziò al principio del mondo, per la quale depose, in tutte le creature viventi, il *seme della vita* e dell'essere che esse trasmettono a'loro simili; e poichè la parola di Dio non è che l'espressione delle sue ragioni esterne, è per le ragioni esterne di Dio che, come san Tommaso ce l'ha detto, ogni seme di generazione si trova in ogni essere generatore; 3.° che ogni essere generante genera esso, e non un altro, per un principio intrinseco ed intimo suo, e non per un principio fuori di lui; 4.° chè *generare* essendo *produrre un essere vivente*, dandogli una forma vivente, o l'anima, che è la vita, ogni essere che genera, per la sola ragione che egli è e che è per una virtù propria che genera, è anco l'autore immediato della forma vivente o dell'anima dell'essere generato, e che ogni animale, generando, produce anime sensitive, come ogni pianta produce anime vegetative; 5.° Finalmente che, solo, la generazione dell'uomo per l'uomo porge un'eccezione a questa legge generale; cioè che l'uomo non genera l'uomo che comunicando

alla materia somministrata dalla femmina, l'anima sensitiva, per la quale questa materia diventa il corpo perfetto dell'uomo generato, e che avendo compito il suo uffizio, sparisce all'arrivo dell'anima intellettiva venendo dal di fuori: in guisa che, mentre ogni anima vivente de' bruti, e delle piante viene dalla terra (*producat terra animam viventem*), solo, l'anima umana viene dal cielo: solo l'anima intellettiva, fra le forme viventi, non germe dal seme virile, ma è un soffio divino, una creazione immediata ed un dono ineffabile di Dio.

§ 122. Importanza del dogma della verità dell' umanità di Gesu' Cristo. — Nel mistero dell'Incarnazione, il Naturale ha dovuto trovarsi accanto del Soprannaturale, poichè Gesu' Cristo è stato vero uomo, come vero Dio. — Dottrina di san Tommaso sulla generazione, applicata alla spiegazione di questo mistero.

La pruova la più solenne della verità di questa dottrina della vera filosofia, intorno alla generazione dell'uomo e l'origine divina della sua anima, è che, per questa dottrina, si può egualmente comprendere la dottrina della vera teologia, intorno alla generazione temporale del Figliuolo di Dio, la maternità e virginità della sua divina Madre.

Ecco diffatti, il partito che san Tommaso ha saputo trarre dalla sua propria teoria sulla generazione umana, per distruggere i sofismi co'quali il soffio impuro degli eretici ha ardito di voler oscurare lo splendore, la grandezza e la purità del ministero dell'In-

carnazione, e che i moderni increduli, non meno audaci, ma più materiali degli antichi, hanno rinnovato e ripetono ad ogni istante a' nostri giorni. Il lettore nostro non sarà dolente di convincersi ancora di più per questo ravvicinamento, dell'importanza della filosofia scolastica, ne' suoi rapporti col dogma cattolica, e d'avere sotto i suoi occhi la dimostrazione filosofica del più consolante de'misteri cristiani. Perchè quando pure non è funesta, ogni filosofia che non conduce alla religione e che non serve a spiegarla, a farla amare ed a spanderla, non vale nulla.

Il Verbo eterno, ESSERE SINGOLARE ED UNICO, come si è chiamato egli stesso, ESSERE SINGOLARE ED UNICO nel suo misterioso passaggio sulla terra, per prendervi la sua umanità (*Singulariter sum ego, donec transeam, Psal.* 140), ha dovuto essere vero uomo, ma ha dovuto essere concepito e nascere in un modo diverso da quello degli altri uomini. Se, nella sua concezione, tutto fosse stato naturale ed umano, Gesù Cristo non sarebbe stato che un uomo come gli altri, e non sarebbe vero Dio; se, per contrario, in questa concezione, tutto fosse stato sopranaturale, miracoloso e divino, Gesù Cristo sarebbe rimasto Figliuolo di Dio solamente, e non sarebbe vero uomo.

Ma se Gesù Cristo non è stato vero uomo, non ci ha avuto incarnazione, perchè l'incarnazione non è che l'union personale della persona divina del Verbo, colla natura umana. Se non ci ha avuto incarnazione, non ci ha avuto redenzione, non ci ha avuto peccato originale. Se non ci ha avuto peccato originale, l'uomo

ha dalla sua natura tutte le contraddizioni e le imperfezioni del suo essere. Se non è così, l'uomo non è affatto l'opera di Dio; Iddio non è creatore, e non è Dio.

Si comprende da ciò perchè l'eresia ha sempre combattuto, con uguale zelo, la verità della divinità e la verità dell'umanità di Gesù Cristo, e perchè la vera filosofia de' Padri e de' Dottori della Chiesa ha difeso con pari zelo questa doppia verità.

La concezione dell Uomo Dio doveva dunque avere insieme qualche cosa di divino e qualche cosa di umano: essa doveva, sotto un rispetto, rassomigliare alla concezione di tutti gli uomini, affinchè il Salvatore fosse vero *Figliuolo dell'uomo*; e, sotto un altro rispetto, allontanarsene, superarla infinitamente in grandezza ed in perfezione, affinchè questo Figliuolo dell'uomo fosse il vero Figliuolo di Dio, ed affinchè si compisse la profezia: Che la sua generazione temporale sarebbe stata così misteriosa ed ineffabile che la sua generazione eterna. *Generationem ejus quis enarrabit?* (*Isai.*)

Or ciò che doveva essere è stato. « La nascita temporale, » dice san Giovanni di Damasco, « per la quale Gesù Cristo è venuto al mondo per la nostra salute, è stata come la nostra, e al di sopra della nostra. Essa è stata come la nostra, perchè è nato vero uomo d l séno d'una donna, e secondo il tempo che passa fra la concezione e la nascita dell' uomo. Essa è stata al di sopra della nostra, perchè il suo corpo non è stato l'opera dell'uomo, ma l'opera dello

Spirito Santo e del concorso della Santa Vergine, al di sopra delle leggi delle concezioni ordinarie. Perciò dunque, » riprende san Tommaso, arrecando questo testo, « perciò dunque la concezione e la natività del Signore sono state al tutto *naturali* per parte della madre, e al tutto *soprannaturali* per parte dello Spirito Santo. Per conseguenza, siccome il concorso della Santa Vergine non ha impedito l'operazione miracolosa dello Spirito Santo, così l'operazione miracolosa dello Spirito Santo non ha impedito la Santa Vergine d'essere la vera madre naturale di Gesù Cristo » (1).

« Ed è, » dice sempre san Tommaso, « perchè il corpo del Signore non è stato portato dal cielo, secondo l'ha affermato l'eresiarca Valentino, ma perchè è stato preso e formato dal sangue il più puro della medesima Vergine; e che non è mestieri di più perchè una femmina sia veramente la madre del suo figlio. La beata Vergine adunque è veramente la Madre di Gesù Cristo » (2).

---

(1) « Dicendum quod, sicut Damascenus dicit, *Nativitas temporalis. qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos: quoniam natus est homo ex muliere; et tempore conceptionis debito; super nos autem: quoniam non ex semine, sed ex Spiritu Sancto et sancta Virgine, supra legem conceptionis.* Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis, sed ex parte operationis Spiritus Sancti, fuit miracolosa. Unde B. Virgo est vera et naturalis mater Christi » (III p., q. 35, art. 3).

(2) « Beata Virgo est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim corpus Christi non est de cœlo allatum, sicut Valentinus hære-

Gli è sulla verità di questa tesi che riposa la verità del mistero dell'incarnazione; perchè, l'uomo non essendo generato, dalla virtù attiva del padre, che dal sangue della madre, se il corpo del Signore non è stato formato dallo Spirito Santo del sangue purissimo di Maria, ma dalla sua carne o d'un'altra parte del suo corpo, come Eva è stata formata d'una costa d'Adamo, la santa Vergine non ha concorso *naturalmente,* come ogni altra madre, alla generazione di questo divin corpo; ed allora non ci sarebbe stato nulla di naturale, ma tutto sarebbe stato soprannaturale e miracoloso in questa generazione ineffabile. Il corpo di Gesù Cristo, non essendo stato formato della stessa *materia* con cui sono formati tutti i corpi umani, non sarebbe affatto un vero corpo umano; il Signor Nostro non sarebbe nato da una donna; non sarebbe vero uomo.

Gli è vero che molti Padri della Chiesa, fra gli altri il venerabile Beda, dicono che il Verbo eterno non ha preso la sua carne reale che dalla CARNE MATERNA: *Carnem suam non aliunde, sed materna sumpsit ex carne.* Ma per questa maniera di esprimersi, riprende san Tommaso, questi Dottori non hanno inteso di parlare della *carne* propriamente detta, ma della *carne in potenza*, cioè *del sangue*; perchè il sangue della donna, che serve alla generazione, non

---

• ticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis
• sanguinibus ejus formatum, et hoc solum requiritur ad rationem
• matris; unde B. Virgo vere est mater Christi • (*Ibid*).

è che la *carne in potenza*; e, in questo senso, il sangue è carne. Per conseguenza non hanno affatto detto che la materia del corpo del Signore fosse la carne e non il sangue della santa Vergine: *Ideo dicitur* CARNEM *de Virgine sumpsisse, non quod materia corporis ejus fuerit* CARO, *sed sanguis, qui est* POTENTIA CARO. (*Ibid.*)

Ecco ancora in che modo san Tommaso ha dimostrato che il corpo del Signore è stato formato dal sangue il più puro della santa Vergine, e che, per conseguenza, questo divin corpo è stato un vero corpo umano. «Nella concezione di Gesù Cristo, dice egli, ci ebbe del naturale e del soprannaturale; del *naturale* perchè, come ogni altro uomo, nacque da una donna; del *soprannaturale*, perchè egli solo è nato da una Vergine. Essendochè, come l'ha provato Aristotile nel suo libro, *Sulla generazione degli animali*, gli è una legge della natura che, nella generazione dell'animale, la femmina non faccia che somministrare la materia, e che il principio attivo della generazione sia tutto dal lato del maschio. Ma nissuna donna che concepisce col concorso dell'uomo non rimane vergine. Per conseguenza, la generazione di Gesù Cristo, dovendo avere qualche cosa di soprannaturale, e dovendo operarsi in una vergine, il principio attivo di questa generazione non dovette affatto venire dall'uomo, ma da una virtù soprannaturale, divina. Ma, perchè questa concezione fosse al tempo stesso naturale, fu necessario che la materia del corpo del Signore fosse conforme alla materia che ogni donna fornisce nella

concezione del suo figlio. Or, secondo che è riconosciuto dalla filosofia, questa materia che la donna in tale circostanza fornisce, non è che il suo sangue, non già un sangue qualunque, ma un sangue meglio digerito e più purificato, dalla virtù generatrice della madre, onde sia materia atta all'opera della concezione. Ed è da una tale *materia* che fu concepito il corpo del Signore, secondo quel luogo di san Giovanni di Damasco: « E *dai sangui più casti* e più puri della Vergine che il Figliuolo di Dio s'è formato la sua carne, animata d'un' anima razionale (come la nostra) » [1].

« Questa concezione, rispetto alla sua parte sopran-

---

[1] « Dicendum quod, in conceptione Christi, fuit secundum conditionem naturæ, quod est natus ex fœmina; sed supra conditionem naturæ quod est natus de Virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animali, fœmina materiam ministrat, ex parte autem maris sit principium activum in generatione: sicut probat Philosophus, in libro *de generatione animalium*. Fœmina autem, quæ ex mare concepit, non est virgo, et ideo ad supernaturalem modum conceptionis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis, divina. Sed ad naturalem modum ejus generationis pertinet, quod materia, de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiæ quam aliæ fœminæ subministrant ad conceptionem prolis. Hæc autem materia, secundum Philosophum, est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum; et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum... Damascenus dicit: *Filius Dei construxit sibi ipsi, ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis, carnem animatam anima rationali* » (III p., q. 31, art. 5).

naturale e divina, seguita san Tommaso, ebbe tre gran privilegi: 1.° d'essere stata, senza il peccato originale; 2.° di non essere stata un'opera puramente umana; e 3.° d'essere stata compita nel seno d'una vergine, senza la minima alterazione della sua verginità. » — « Or, questi tre privilegi, dice il Damasceno, sono stati l'opera dello Spirito Santo Perchè, rispetto al primo, lo Spirito Santo, discendendo in Maria, la purificò sempre di più. Rispetto al secondo, lo stesso divino Spirito le conservò l'ineffabile virtù che la rende capace di ricevere in essa stessa o di concepire il Verbo di Dio; e rispetto al terzo, lo Spirito Santo le dette, al tempo stesso, la virtù generativa che le altre madri ricevono dal concorso dell'uomo la virtù di poter generare, in un modo non attivo, ma passivo, rimanendo al tutto vergine (¹). »

Ma questa integrità virginale non l'ha impedita di somministrare, della sua propria sostanza, la materia *sufficiente* per una concezione umana, e perchè sia vero che, da vera madre, abbia generato Gesù Cri-

(¹) « Illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet: 1.° quod esset sine peccato originali; 2.° quod esset non pure hominis; item 3.° quod esset conceptio Virginis. Et hæc tria habuit a Spiritu Sancto. Ideo, quantum ad primum, dicit Damascenus, quod *Spiritus Sanctus supervenit Virgini purgans ipsam.* Quantum ad secundum dicit: *Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens.* id est ut conciperet Verbum Dei. Qnantum autem ad tertium dicit: SIMUL *autem et generativam*, ut scilicet, manens Virgo, posset generare, non quidem active, sed passive, sicut aliæ matres hoc consequuntur semine viri » (III p., q. 32, art. 1).

sto. Dappoichè, egli è certo, dice san Tommaso, ed alcun fisiologista non può contestarlo, che « la secrezione dell'umore seminale della donna non è una circostanza necessaria per la concezione del figlio; e che, per conseguenza, ogni donna, sebbene resti integra *sotto questo rapporto*, può ben divenire madre [1]. »

E che non si dica già che, se lo Spirito Santo ha fatto, in questa ineffabile generazione, l'offizio di sposo, gli è dunque il padre del Signore secondo la carne; perchè, secondo la bella espressione del Damasceno, citata da san Tommaso, in questa circostanza, lo Spirito Santo non è intervenuto come agente *generatore*, ma come agente *costruttore*, ed è in quest'ultima qualità che ha egli formato il corpo del Signore: *Corpus Christi, non seminaliter, sed* CONDITIVE *a Spiritu Sancto formatum est.* E sant'Agostino, egli pure, ha detto: « Il corpo del Signore è stato concepito *materialmente* dal sangue della Vergine Maria, *effettivamente* o efficientemente dallo Spirito Santo. *Christus conceptus est de Maria Virgine* MATERIALITER, *de Spiritu Sancto autem* EFFECTIVE (*In Enchirid.*).»

Notate ancora, continua a ripetere san Tommaso, che, secondo la Filosofia, il sème del maschio non entra, nella generazione dell'animale, come materia, ma *solo* come principio agente della concezione. La materia naturale necessaria, per quest'opera, è fornita *unicamente* dalla donna. Per conseguenza, perchè

---

(1) « Resolutio seminis fœminæ non pertinet ad necessitatem conceptus. Et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem » (I p, q. 33, art. 3).

non ci ha avuto concorso dell' uomo nella concezione del corpo del Signore, non ne segue già che gli mancò la *materia naturale* e necessaria per la formazione d'un vero corpo umano, dappoichè questa materia l'è stata fornita dal sangue purissimo di Maria (1). »

§ 123. Le obiezioni degli eretici, contro alla verità dell'umanità di Gesù Cristo, felicemente confutate dalla dottrina di san Tommaso sulla generazione. — In che modo il corpo del Signore, concepito senza il concorso dell'uomo e solo dal sangue di Maria, è stato un vero corpo umano, e Gesù Cristo è vero FIGLIUOLO DELL'UOMO. — Maniera chiara e precisa con cui quest'ineffabile dogma è rivelato nel Vangelo.

Per sfuggire a queste conclusioni, e sostener sempre che non ci ha nulla di naturale, ma che tutto è miracoloso nella concezion del Signore, e che, per conseguenza, non è vero uomo, taluni discepoli di Valentino hanno preteso, seguita san Tommaso, che la santa Vergine non ha dato, essa pure, che un concorso sopranaturale e miracoloso alla concezione di Gesù Cristo; ed ecco il sofismo sul quale hanno fondato questa insidiosa affermazione: Perchè una donna sia veramente la madre del suo figlio, gli è neces-

(1) « Semen maris non est sicut *materia*, in conceptione animalis « sed solum sicut *agens; sola* autem fœmina *materiam* submi- « nistrat conceptui. Unde, per hoc quod semen maris defuit in con- « ceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita « materia » (III p., q. 28, art. 1 *ad quintum*).

sario che essa somministri della sua sostanza, non solo la materia del corpo, che non è che il sangue mesturale, ma anco l'umore seminale, che, mescolato all'umore seminale dell'uomo, concorre *attivamente* alla generazione. Ma gli è certo che, la virginità di Maria essendo rimasta assolutamente intatta e perfetto, innanzi, durante e dopo il suo parto, alcuna secrezione d'umor seminale non ebbe mai luogo nel suo corpo virginale. Gli è dunque necessario di ammettere che all'istante della concezione di Gesù Cristo il sangue della sua madre ha ricevuto miracolosamente dallo Spirito Santo questa virtù attiva, necessaria alla concezione, e che le altre madri ottengono dalla secrezione dell'umore seminale [1].

« Ma tutto questo, dice san Tommaso, è assurdo; dappoichè, ogni cosa che esiste non esistendo che per un fine ed un'operazione a sè propria, se l'uomo e la donna non avessero ciascuno un'operazione diversa, distinta ed individualmente propria nella generazione; se la parte *attiva* non fosse propria dell'uomo, e se la sola parte *passiva* non fosse propria della donna;

---

[1] « Quidam dicunt: B. Virginem aliquid active cooperatam esse « in conceptione Christi, supernaturali virtute, quia dicunt, ad ma- « trem requiri quod non solum materiam ministret, quæ est san- « guis menstruus, sed etiam semen, quod commixtum virili semini, « habet virtutem activam in generatione. Et quia in B. Virgine « nulla fuit facta resolutio seminis, propter integerriman ejus vir- « ginitatem, dicunt quod Spiritus Sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ atres habent per semen resolutum » (III p., q. 32, art. 4).

o se tutti e due non agissero che nella *stessa* maniera o *attivamente*, la natura non avrebbe affatto formato i due sessi, nei quali l'operazione del maschio è tanto distinta dall'operazione della donna; dappoichè, nella generazione animale, la virtù dell'*agente* è distinta dalla virtù del *paziente*, in guisa che la virtù attiva è tutta dalla parte del maschio, e la virtù passiva è tutta dalla parte della femmina. Questo è sì vero che, nelle piante, dove questa doppia virtù è mescolata (fatte poche eccezioni), non ci ha affatto distinzione di sessi ([1]). »

« Or, la santa Vergine non essendo stata chiamata ad essere insieme il padre e la madre, ma ad essere solamente la madre di Gesù Cristo, ne segue che, sia che abbia fatto qualche, cosa sia che, come taluni l'assicurano, essa non abbia fatto nulla, essa non ha avuto bisogno di ricevere alcuna potenza *attiva*, da cui si possa inferire che abbia anche fatto l'ufficio di padre nella concezione di questo divin Figlio; e che, per conseguenza, la collazione di una tale potenza alla santa Vergine fosse stata senza oggetto. Bisogna dunque tener per fermo che, nell'atto della concezione

---

([1]) « Sed hæc non potest stare quia. cum quælibet res sit pro-
« pter suam operationem, natura non distingueret ad opus genera-
« tionis sexum maris et fœmine, nisi esset distincta operatio maris
« ab operatione fœminæ. In generatione autem distinguitur opera-
« tio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa
« sit ex parte maris; passiva autem ex parte fœminæ. Propter quod
« in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio
« maris et fœminæ » (III p., q. 32. a. 4).

di Gesù Cristo, essa non ha avuto alcuna parte *attiva*, e che essa non ha fatto che fornirne la materia. Il che non impedisce affatto che non vi abbia *anticipatamente* cooperato attivamente, preparandosi (per la pratica di tutte le virtù) a divenire soggetto proprio per una simile concezione [1]. »

La seconda obiezione che è stata fatta contro la stessa tesi è più singolare; eccola: « La materia naturale, fornita dalla donna nella formazione del corpo umano, non è che il suo umore seminale, mescolata col suo sangue mestruale. Dunque, una delle due: o Maria ha realmente fornito una tale materia all'azione dello Spirito Santo, e in questo caso essa non è rimasta vergine, nella concezione del suo divin fanciullo, o essa non ha fornito che un sangue tutto puro e senza il minimo miscuglio di ciò che ha della concupiscenza, ed allora essa non ha fornito affatto una materia naturale, ed il corpo del Signore non è affatto della stessa specie del corpo degli altri uomini.

Questa obiezione riposa sopra due supposizioni che la vera scienza, pure pagana, intorno alla generazione

---

(1) « Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater; consequens est quod non accepit potentiam activam, in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi, sive nihil egerit, ut quidam dicunt. Ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod, in ipsa conceptione Christi, B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam ut esset apta conceptioni » (*Ibid.*).

ha convinte di falsità: dappoichè l'umore seminale della donna, segue san Tommaso, non è già un principio proprio della generazione; ma è qualche cosa d'imperfetto nel genere del seme. Gli è dunque falso che un tale umore sia una materia necessaria per la concezione. Questo umore, per parte della madre, non ha avuto che far niente nella generazione temporale del corpo del Signore; non solo perchè non è d'una necessità assoluta per l'umana generazione temporale del corpo del Signore; non solo perchè non è d'una necessità assoluta per l'umana generazione, qualunque ella sia, ma ancora di più, perchè non conveniva affatto per una tale generazione; dappoichè, quantunque la sia imperfetta nel genere del seme, tuttavia essa non si distacca dal corpo della madre che nello stesso modo che il seme si distacca dal corpo del padre, per un sentimento di concupiscenza. Or, nella concezione tutto virginale di cui si tratta, ogni sentimento di concupiscenza non ha potuto avere e non ha affatto avuto luogo. Il che ha fatto dire a san Giovanni Damasceno questa profonda parola: « Il corpo di Gesù Cristo non è stato concepito da alcun seme seminale » (1).

---

(1) « Semen fœminæ non est generationi aptum, sed est quiddam « imperfectum in genere seminis. Et ideo tale semen non est ma- « teria quæ de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philo- « sophus dicit in libro *de Generatione animalium*. Et ideo in « conceptione corporis Christi non fuit, præsertim quod, licet sit « imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscen-

Ancor più, l'assenza di tale umore, in luogo d'avere diminuito la verità della concezione del Verbo di Dio secondo la carne, ha, per contrario, aggiunto un grado di perfezione a quest' opera divina. Lo stesso uomo, secondo la bella osservazione di san Tommaso, non concepisce nella sua intelligenza il suo verbo che fuori d'ogni corruzione del cuore; perchè la corruzione del cuore è incompatibile colla concezione di un verbo *perfetto*. In guisa che una concezione è tanto più perfetta, quanto la corruzione vi ha meno parte: *Verbum absque omni corruptione cordis concepitur; quin imo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur.*

Rispetto al sangue mestruale della donna, come tutte le altre superfluità di cui la natura del corpo non ha bisogno, e di cui essa cerca a scaricarsene, è, soggiugne san Tommaso, una sostanza corrotta ed impura. Gli è dunque falso che il corpo dell' uomo sia concepito da una simigliante materia, perchè la è più atta a corrompere che a formare la minima cosa. Tutt'altro che ciò, questa secrezione non è che una purificazione del resto del sangue; ed è di questo sangue purificato e che, per un'azione digestiva particolare, è divenuto più puro, più perfetto, e meglio disposto d'ogni altro sangue, che si fa la concezione.

« tia resolvitur, sicut semen maris. In illo autem conceptu virgi-
« nali, concupiscentia locum habere non potuit, et ideo Damasce-
« nus dicit quod corpus Christi non seminaliter conceptum est »
(III p., q. 32, a. 4).

Però, non essendo tratto al luogo proprio della generazione che pel ravvicinamento del maschio e della femmina, questo stesso sangue, quantunque purificato nella concezione di tutti gli altri uomini, è sempre macchiato dell'impurità della concupiscenza. Ma, nella concezione di Gesù Cristo, il sangue puro della Vergine, non essendo stato tratto e riunito nel suo seno e formato in corpo umano che per l'operazione prodigiosa dello Spirito Santo, questo sangue conservò tutta la sua purezza naturale, e rimase estraneo ad ogni miscuglio e ad ogni macchia di concupiscenza ([1]).

« Sicchè dunque, conchiude san Tommaso, siccome la virtù dell'anima, che è nel seme dell'uomo, per lo spirito che essa racchiude, forma il corpo, nella generazione di tutti gli altri uomini; così la virtù di Dio, discesa, per mezzo dello Spirito Santo, in Maria, formò il corpo di Gesù Cristo: *Sicut virtus animæ, quæ est in semine, per spiritum qui in semine includitur, formal corpus, in generatione aliorum homi-*

([1]) « Sanguis autem menstruus, quem fœminæ per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam habet corruptionis, sicut eo cæteræ superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente quod natura repudiat, non formatur conceptus, sed hoc est purgamentum tum quoddam illius puri sanguinis qui digestione quadam est præparatus ad conceptum quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, in quantum ex ipsa commixtione maris et fœminæ talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit quia operatione Spiritus Sancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est et formatus in prolem. »

num; ita virtus Dei, per Spiritum Sanctum, formavit corpus Christi (III p., q. 32, art. 1). »

Invano adunque gli eretici fantasiasti, o gli avversarii della realtà dell'umanità di Gesù Cristo pretendono che « questo divin Salvatore, non essendo stato generato dall'uomo, non ha potuto essere, nè è stato vero uomo. » Gesù Cristo, sebbene non abbia avuto Padre sulla terra, non lascia tuttavie di essere il vero Figliuol di Maria; come non lascia di essere vero Figliuolo di Dio, sebbene in cielo non abbia avuto madre. Siccome, per essere vero Figliuolo di Dio, gli è bastato d'essere stato generato della sostanza del Padre; così, per essere vero Figliuolo di Maria, gli è bastato di essere stato generato della sustanza del sangue della sua Madre; e s'egli è il vero figliuol di Maria, egli è vero uomo, perchè, lo ripetiamo, il figliuolo di una donna non è e non può essere che uomo.

Inoltre, il più o il meno d'eccellenza della causa *efficiente* della cosa non cambia affatto la natura della causa *materiale* di cui è formata la cosa. Una statua di marmo, sebbene fatta da un gran maestro piuttosto che da un povero scolare non lascia di essere una statua di marmo; uno scalpello più valente non le ha dato che una più grande perfezione, ma non ha cambiato punto la natura del marmo. Così lo Spirito Santo, organizzando del sangue di Maria il corpo del Signore, non ha fatto che formare di questo divin corpo, secondo si esprime san Paolo, un Tabernacolo più augusto, più nobile e più perfetto di quelli

che sono formati dall'uomo e secondo le leggi ordinarie della generazione dell'uomo: *Per amplius et perfectius tabernaculum, non manufactum neque hujus creationis* (*Hebr.*); ma non ha affatto convertito in sostanza divina la sostanza umana, il sangue di Maria. Sicchè, Maria, in questa concezione unica, fornì la sostanza del suo proprio corpo, lo Spirito Santo organizzò questa sostanza in corpo umano, il divin Padre vi unì l'anima intellettiva, creata da lui dal nulla come lo fa in qualunque altra generazione dell'uomo; e questa umanità così perfetta è stata completata dalla persona del Verbo che l'ha presa al medesimo istante in cui la è stata formata; in guisa che il risultato di questa maravigliosa concezione fu in tutta la verità l'UOMO DIO. Dio vero, perchè il Figliuolo di Dio era Dio; ed uomo vero, perchè il Figliuolo di Maria è stato vero uomo; dappoichè, non è mai abbastanza ripetuto, dice san Tommaso: « Il seme del maschio non concorre che come agente, e non come *materia* nella concezione dell'essere animato; la *materia* propria alla concezione non è fornita che dalla femmina. Perchè l'uomo non ebbe che far niente nella concezione del corpo del Signore, non ne segue già che questa concezione abbia mancato della materia propria ad una vera generazione umana » (1); e perchè l'assenza

(1) « Semen maris non est sicut materia in conceptione animali, « sed solum sicut agens. Sola autem fœmina materiam subministrat conceptui. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita « materia » (III q., q. 28, art. 1).

dell'azione generativa del padre è stata, in questa concezione ineffabile, supplita dalla discesa dello Spirito Santo in Maria, e dalla virtù dell'ALTISSIMO che l'ha inviluppata della sua ombra misteriosa: *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (*Luc.* 11); in luogo di conchiudere che il Verbo Incarnato sia stato meno uomo, bisogna anzi conchiuderne che è stato più uomo, o uomo più completo, più eccellente, più perfetto che il rimanente degli uomini.

Si vede anche che il gran mistero che ci ha rivelato il Vangelo, intorno alla generazione temporale del Verbo eterno, non racchiude nulla di contrario alla ragione ed alle condizioni della verità della natura umana in Gesù Cristo.

Secondo gli Evangelisti, la generazione temporale del Salvatore rimonta da Davide ed Abramo, sino ad Adamo, sino a Dio, e Gesù Cristo è veramente, come si è degnato chiamare sè stesso, IL FIGLIUOLO DELL'UOMO, cioè a dire D'ADAMO: *Filius hominis, id est, Adæ (passim, Patres, apud* Corn. a Lapide). Or, gli stessi Evangelisti ci fanno sapere, nei termini i più chiari ed i più precisi, che la sua divina Madre non conobbe uomo: *Virum non cognosco;* che la sua gravidanza non fu il risultato d'una generazione carnale ma il prodigio della virtù dell'ALTISSIMO; *Virtus Altissimi obumbravit tibi;* che il fanciullo, che si trovò fatto, vivente e completo nel seno di Maria, nello istante della sua Annunciazione, era l'opera dello Spirito Santo: *Quod in ea natum est, de Spiritu Santo est.* Specialmente san Matteo, per rendere impossibile

ogni altra interpretazione dei luoghi che racchiudono la rivelazione del dogma della virginità di Maria, ha fatto uso di una formola mirabile, e che la virtù del mistero ha potuto solo suggerirgli. Dappoichè, facendo la genealogia del Salvatore secondo la carne, ha detto: « Abramo *generò* Isacco; Isacco *generò* Giacobbe; Giacobbe *generò* Giuda; » e così degli altri fino a san Giuseppe; ma, giunto a questo patriarca vergine, il santo Evangelista non ha già detto: « e Giuseppe *generò* Gesù, » ma ha detto: « Natan *generò* Giacobbe; Giacobbe *generò* Giuseppe, LO SPOSO DI MARIA, DALLA QUALE È NATO GESU' CHE SI CHIAMA CRISTO: *Natham autem* GENUIT *Jacob; Jacob autem genuit Joseph,* VIRUM MARIÆ DE QUA NATUS EST JESUS QUI VOCATUR CHRISTUS. Perciò dunque, nella genealogia del Signore, la *generazione* pel concorso dell'uomo, incominciata in Adamo, e continuata fino a san Giuseppe, si arresta a lui; ed il frutto divino del vero e legittimo matrimonio fra questo patriarca e Maria è nato da Maria *tutta sola,* è nato di una madre, senza padre sulla terra: *De qua natus est;* come era nato dal Padre eterno, senza Madre, nel cielo. Ancora una volta, dovea essere così, affinchè la sua generazione temporale fosse così misteriosa ed ineffabile che la sua eterna generazione: *Generationem ejus quis enarrabit?*

Ma se la santa umanità del Salvatore non deve nulla al concorso di Giuseppe come Gesù Cristo avrebbe avuto per suoi antichi gli antenati di Giuseppe? Come sarebbe egli il vero figliuolo di Davide,

e d'Abramo ed anco d'Adamo? Questa difficoltà non può essere disciolta che coll'ajuto della teoria della filosofia cristiana, sulla generazione dell'uomo, secondo la quale, la sola femmina fornisce la *materia* del corpo umano; e, qualunque sia la virtù che dà a questa materia la *forma* del corpo umano, solo per essere stato forma d'una tale materia, gli è sempre un corpo umano, perchè la donna, formata essa stessa dalla carne dell'uomo, e, fornendo questa carne della sua propria carne, essa fornisce la materia, o la prima base della natura umana. « Sicchè, conchiude san Tommaso, è in tutta verità che Gesù Cristo è detto il Figliuol dell'uomo, o il figliuolo d'Adamo, perchè se, non essendo generato da Giuseppe, non è stato in Adamo, secondo la *ragion seminale*, tuttavia poichè la materia del suo corpo, che è stata fornita dalla Vergine madre, derivava puro da Adamo, e poichè il suo divin corpo è stato formato dal sangue di Maria, figliuola essa pure d'Adamo, Gesù Cristo è stato veramente in Adamo secondo la *sua sostanza corporale*. E se la virtù *attiva*, che ha formato questo augusto tabernacolo, non è derivata da Adamo, e se il suo corpo non è stato formato dalla virtù seminale dell'uomo, ma per l'operazione ineffabile dello Spirito Santo, questo non toglie nulla alla verità della sua umanità; ciò prova solamente che una tale convenzione poteva solo convenire a colui che è sopra a tutte le cose il Dio benedetto pei secoli de' secoli » (1).

(1) « Christus dicitur fuisse in Adam secundum corporalem sub « stantiam, non secundum seminalem rationem, quia materia cor-

Or non si può dire che questa bella dottrina, per la quale si vede chiaro per quanto è possibile nel gran mistero rivelato dall'Evangelo intorno alla generazione temporale del Verbo eterno, e che sola, sopra questo punto importante, mette la ragione in armonia colla fede sia stata immaginata dagli scolastici; perchè essa si trova alla lettera nel libro d'Aristotile *sulla generazione degli animali*, la cui autenticità è attestata dagli autori pagani e maomettani, grandi nemici de' misteri cristiani, e che ha preceduto di più secoli il libro degli Evangelisti. Lo stesso Aristotile non ha tratto questa dottrina dal suo cervello; egli l'ha tolta dagli scritti de'sapienti dell'Oriente e da fisiologisti i più celebri del suo tempo e della sua patria. La è dunque una dottrina antica e comune. Aristotile non è stato che l'organo e l'eco. È precisamente in questa qualità di testimone e d'interprete d'una tale dottrina tradizionale, che san Tommaso lo cita ad ogni istante nella sua bella dimostrazione filosofica della verità del mistero dell'Incarnazione.

Gli è a questo modo che la filosofia cristiana, coll'ajuto della vera ed importante dottrina sulla generazione, ha rischiarato, insieme, il primo de' misteri

---

« poris ejus, quæ ministrata est a matre virgine, derivata est ab « Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus « ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed opera« tione Spiritus Sancti. Talis enim partus decebat Eum qui est « super omnia benedictus Deus in secula seculorum. »

dell' uomo, l' origine divina della sua anima, ed il primo ed il più amàbile de' misteri di Gesù Cristo, la rassomiglianza perfetta della sua umanità colla nostra. Come dunque si possono scusare, se non per l'ignoranza completa di questa filosofia, quegli ecclesiastici, il cui zelo per ben educare la gioventù non è già un calcolo, e che si vedono tuttavia sì ostinati a riempiere lo spirito dei loro alunni delle false dottrine della filosofia pagana, e ad interdir loro ogni conoscenza delle vere dottrine della filosofia cristiana, le sole capaci di formare il cristiano dotto ed il dotto cristiano?

CAPITOLO XIII.

—

Della seconda prerogativa dell'anima umana, d'essere naturalmente ed essenzialmente LIBERA.

§ 124. Importanza del dogma della libertà. — La dea della Ragione non entra per niente in questa discussione. — Distinzione della libertà di NECESSITA' e della libertà di COAZIONE. — Dottrine erronee de' filosofi e degli eretici, intorno alla libertà dell'anima umana. — La filosofia cristiana è la sola filosofia tutrice della libertà metafisica e politica dell'uomo.

La libertà dell'anima umana è un dogma non meno sublime nell'ordine delle prerogative che importante nell'ordine delle verità. A cagione della libertà, l'anima intellettiva si leva infinitamente al di sopra dell'anima sensitiva e dell'anima vegetativa; e, sola, fra le forme sostanziali aventi de' corpi organici o fra tutte le altre specie d'anime, essa entra di pieno diritto in rapporto di società, di parentela, di rassomiglianza, colle sostanze estranee ad ogni materia, ad ogni corpo, cogli angeli e collo stesso Dio. Al tempo stesso, questo dogma è la base su cui è stabilito il perno su cui gira l'ordine morale, politico e religioso.

Se l'uomo non è libero, non ci ha più nè vero nè falso, nè bene nè male, nè leggi nè precetti, nè punizioni nè ricompense; la vita presente è uno scherzo, la vita futura una illusione, la società umana una ingiustizia, la religione una impostura, l'uomo una chimera, Dio una parola e l' immortalità il niente.

Tuttavia noi non saremo affatto troppo lunghi nell'esposto che faremo, in questo capitolo, di questa seconda specialità dell'anima umana. A' nostri giorni, la libertà dell' uomo non è che troppo ammessa per aver bisogno d'essere dimostrata, piuttosto che racchiusa ne' suoi limiti naturali e posta al suo luogo. La è pure la divinità alla moda, che tutti cercano, che tutti vogliono, che tutti sognano, ed a cui s'immola tutto con una freddezza orribile, il passato, il presente, l'avvenire, i beni della terra e del cielo, la pace e la giustizia, l'ordine e la felicità, la religione e la società.

Gli è vero che questa divinità strana, dinanzi a cui il mondo moderno s'inchina tanto stupidamente, non è in fondo che quella *dea della Ragione* infame insieme e brutale, che non si può adorare senza rinunziare alla ragione; che, sebbene si circondi del fascino e degli emblemi della voluttà, non si diletta punto meno nel sangue, e che, il sorriso sulle labbra e la scure nella mano, non desidera meno d'essere onorata con ecatombi di umane vittime. Gli è vero che questa libertà non è e non può essere che la libertà della bestia, poichè le si sacrifica l'uomo; la libertà del male, poichè le si sacrifica il bene; la

libertà di Satana poichè le si sacrifica Dio. Gli è vero, infine, che non è che la falsa libertà politica, orribile imitazione, caricatura schifosa della vera, e che non ha che far niente colla libertà *metafisica* di cui dobbiamo qui occuparci. Ma gli è anche vero che non si pretende di stabilire i suoi orrendi diritti che nei *diritti dell' uomo;* che non si fonda la legittimità di questa pretesa libertà sociale che sulla credenza universale all'esistenza della libertà individuale dell'anima, e che quindi questa stessa ultima libertà corre pericolo di perire anzi per gli eccessi del fanatismo de' suoi adoratori che per la freddezza dello zelo de' suoi apologisti. Perciò dunque, in questa importante discussione, c' ingegneremo d' illuminare quelli che ammettono la libertà metafisica dell' anima umana, affinchè possano agevolmente comprenderla, in luogo di confutare quelli che la combattono.

La libertà *metafisica* ammette più divisioni, la cui principale e la più comune è la divisione in LIBERTA' DA OGNI COAZIONE, *libertas a coactione* ed in LIBERTA' DA OGNI NECESSITA', *libertas a necessitate.* La *libertà di coazione*, che dicesi anche, *libertà di spontaneità* è l'esenzione da ogni violenza *esterna.* La *libertà della necessità*, che si dice pure la *libertà dell'arbitrio,* è la privazione da ogni violenza *interna.*

Queste due specie di libertà possono esistere ed esistono in fatti l'una senza dell'altra. Quegli animali che non sono affatto sotto il potere dell'uomo, e che nulla gli impaccia ne' loro moti, sono liberi della *libertà di spontaneità;* ma, non potendo sottrarsi al-

l'imperio che l'istinto esercita *interiormente* sopra di essi, essi non sono affatto liberi della *libertà dell'arbitrio.* L'uomo in prigione, all'opposto, o privo per una causa qualunque della libera disposizione delle sue membra, non è affatto libero *della libertà della coazione;* ma poichè, pure in ceppi, incatenato, non può essere dispogliato della libertà dei suoi pensieri, delle sue volontà, dei suoi desiderii, e che una volta renduto alla libertà *da ogni violenza esterna*, rimane sempre padrone di fare o non fare ciò che vuole e come lo vuole; gode sempre della *libertà della necessità.*

Quando dicesi che il timore, che smove la costanza dell'uomo, *cadens in constantem virum*, che le violenze e le crudeltà diminuiscono o distruggono il *volontario*, non s'intende, sotto questo nome, che lo *spontaneo;* perchè simiglianti cause non affettano che la *spontaneità* dell'azione e non ottengono, per parte dell'uomo, che la *rassegnazione* a cedere *esternamente* alla violenza; ma esse hanno poca presa sulla sua volontà. Esse non possono impedirlo di lamentare quello che è obbligato di fare, e di opporsi internamente contro alla violenza che si esercita esternamente sopra di lui. Esse non possono condurlo a volere, nel suo cuore, quello che fa *col suo corpo*, sotto l'impero della forza e che, per conseguenza, non ha alcun valore.

Ma, per contrario, ciò che l'uomo fa durante l'ubbriachezza e la pazzia, o nel trasporto di una violenta passione, lo fa *spontaneamente*, perchè, da un lato,

alcuna forza esterna non ve lo costringe, e perchè, dall'altro, si muove e si determina *egli stesso* agli atti che esercita. Ma poichè, in un tale stato, la sua volontà non è punto illuminata dalla ragione, ma trasportata dalla potenza con cui le immagini in disordine degli oggetti agitano *internamente* la sua fantasia e sconvolgono tutte le sue fonzioni intellettuali, per conseguenza non opera affatto *liberamente*; il male che fa in tale caso non gli è affatto imputato a delitto.

Perciò dunque la libertà *metafisica* non è già l'*affrancamente dell'uomo* da ogni coazione *esterna*, ma *l'affrancamento dell'anima* da ogni coazione *interna*, o, come la si definisce generalmente in tutte le scuole moderne, essa è LA FACOLTA' PER LA QUALE L'UOMO, POSTO NELLE CONDIZIONI VOLUTE PER AGIRE, PUO' A SUO GRADO, AGIRE O NON AGIRE, VOLERE O NON VOLERE; *facultas qua, positis ad agendum requisitis, homo potest agere vel non agere, velle aut non velle.*

Si comprende da ciò il vero punto della quistione che certi filosofi, indegni di questo nome, hanno, in questi ultimi tempi, sollevato intorno alla libertà dell'anima.

Gli antichi filosofi del paganismo non concepirono mai la società umana senza la schiavitù; lungi che un solo abbia mai, fra essi, levato la voce contro questo terribile abuso della forza rispetto alla debolezza, contro questo schifoso avvilimento della maggior parte della stirpe umana, quei pure che aveano fama di più liberali fra essi, Platone, Aristotile, Ci-

cerone, Senaca, hanno sempre considerato la servitù come lo stato *naturale* dell'umanità, senza cui niuna società non sarebbe possibile. Specialmente l' ultimo di questi filosofi ha detto freddamente: « Il genere umano tutto intero non esiste che per l' utile ed il piacere di un piccolo numero di uomini: *humanum paucis vivit genus.* » Per quei grandi ciarlatani della sapienza l'uomo era meno una *persona* che una COSA (*res*) come un'altra; una proprietà onde si può usare ed abusare, come si usa o abusa d' ogni altra proprietà. Da ciò, l'orrendo diritto di vita e di morte che le leggi riconoscevano nei parenti sui loro figli, nei padroni sui loro schiavi, in tutto lo Stato sui cittadini. E come, secondo questa filosofia dell'egoismo e della crudeltà, tutto questo era ordinato dalla natura, l'uomo non aveva affatto diritti naturali alla libertà esterna della sua persona; la forza dell'autorità, che non era altro che l'autorità della forza, poteva legittimamente esercitare ogni violenza esterna rispetto all'uomo, e questo non avea a dolersene che alla sua natura.

Ma, per una strana contraddizione, che pure non avea nulla di sorprendente per parte di menti malate *dall'ebrezza dell'orgoglio e dall'indigestione del sapere* (TERTULL.), e che non compresero mai nulla dell'uomo e della società, questi stessi filosofi, che negavano inesorabilmente all'uomo la libertà naturale da ogni coazione esterna, *a coactione*, fecero le viste di rispettare, almeno in parole, la libertà naturale da ogni necessità interna, *a necessitate.* E ciò che è an-

cora più strano, non solo gli idealisti, pei quali l'uomo non era che spirito, ma pure i materialisti, pei quali l'anima non era che sangue, fuoco, luce o corpo; non solo i panteisti, pei quali Dio era uomo, ma anco gli atomisti pei quali l'uomo era Dio: tutti sostenevano seriamente che nel foro interno della coscienza, l'uomo era padrone di sè medesimo, e che, da natura, gode della libertà intera, compiuta dei suoi pensieri, delle sue volontà e delle sue operazioni. E fu ad un tal punto che un dì Cicerone, avendo creduto scorgere che la prescienza divina è inconciliabile colla libertà dell'uomo, negò sfacciatamente la prescienza di Dio.

Taluni pretesi dotti cristiani, guidati dallo stesso fanatismo in favore della libertà interna dell'anima umana, e cercando nella filosofia la regola della fede anzi che nella fede la regola della filosofia, ed avendo giudicato dal canto loro che l'azione della grazia fa forza alla libertà, si fecero ad insegnare che l'uomo, godendo della libertà la più compiuta, non ha bisogno d'alcun soccorso soprannaturale per praticare il bene e procacciare la sua salute, e che la grazia, se ci ha grazia, non è che una parola che non ha nè senso nè valore. Ciò furono i Pelagiani che, non men perfidi che ipocriti, cagionarono tanti mali e scandali nella Chiesa.

Ma il negare la necessità dell'azione della grazia è un negare l'azione riparatrice, è un negare la redenzione, è un negare il cristianesimo. Lutero adunque, essendosi dato la missione di *riformare* e di ristaurare questa religione, dovette fare le viste d'avere

in orrore la dottrina pelagiana, risguardante la grazia e la libertà. Ma dominato, esso pure, dallo spirito dell'errore, radicalmente impotente a stabilire alcuna verità, non combattè il pelagianismo, che ristaurando il manicheismo non confutò l'eresia che concedeva tutto alla libertà e non lasciava nulla alla grazia che per l'eresia che dà tutto alla grazia e non lascia nulla alla libertà; negò specialmente il libero arbitrio, la libertà *di necessità* dell'anima umana.

Ma se l'uomo non è affatto padrone della sua volontà, il male non può essergli attribuito a *colpa.* Può abbandonarvisi senza timore e senza rimorsi, perchè in che modo potrebbe Iddio rendere l'uomo responsabile di atti che non farebbe che per una necessità interna rilevante dalla sua natura e dall'Autore della stesso natura, da Dio medesimo? in che modo Iddio potrebbe punir l'uomo di ciò che Dio stesso farebbe nell'uomo e per mezzo dell'uomo? La negazione del libero arbitrio non è dunque che la certezza dato all'uomo che, qualunque sia la sua condotta, non può incorrere alcuna colpabilità e non ha a temere alcuna punizione. Una simigliante dottrina motte tutte le passioni troppo al loro agio, ed ecco perchè queste sono state beate di incontrarla e di ammetterla con grande furore. Sicchè appena il frate apostata l'ebbe formolata, la fu ricevuta concordemente dalle innumerevoli sette fra le quali la Riforma si divise al momento stesso della sua esistenza. Queste sette però, come che si combattessero, si lacerassero, si maledicessero a vicenda, si accordarono

a meraviglia nell'odio della Chiesa e nella negazione della libertà umana, e questa negazione divenne uno dei doveri fondamentali del nuovo Evangelo.

Calvino medesimo, il feroce Calvino, il nemico implacabile ed accanito di Lutero, adottò la negazione del libero arbitrio, e ne fece la base di sua teologia della disperazione.

Finalmente il giansenismo, che in fondo non è altro che il puro calvinismo, colla logica di meno e l'ipocrisia e l'astuzia di più, non ha rispettato più di Lutero la libertà dell'uomo. Solo, per conservare, almeno in apparenza, la verità cattolica rispetto alla colpabilità ed al merito degli atti umani, ha insegnato che, per meritare o demeritare nello stato della natura caduta, non è affatto necessario di ammettere nell'uomo la libertà da *ogni necessità* (interna), che basta di riconoscergli la libertà di *coazione* (esterna) ([1]).

Sicchè l'uomo, per questi strani teologi non è affatto più libero del suo cane, e non merita la vita o la morte eterna che per lo stesso titolo che il suo cane merita un pezzo di pane o dei colpi di bastone.

Ogni religione nuova partorisce di tutta necessità, a sua immagine, una filosofia nuova. Il protestantismo ha dato l'esistenza alla filosofia moderna: e trasmettendole la sua natura ed il suo principio, l'ha

---

([1]) « Ad merendum vel demerendum, in statu naturæ lapsæ, non « requiritur in homine libertas *a necessitate;* sed sufficit libertas « *a coactione* » (PROPOSITIO 3.a, *ex libro Jansenii excerpta*).

impressa dal suo spirito. Dappoichè la filosofia moderna non è che la negazione delle tradizioni e delle credenze dell'umanità, come il protestantismo non è che la negazione delle tradizioni e delle credenze della Chiesa. Solo, siccome il luteranismo propriamente detto conservò tendenze particolari per lo spiritualismo, la filosofia alemanna, che ne è il frutto, non è che l'idealismo ed il panteismo; mentre il calvinismo avendo segnatamente simpatizzato col naturalismo, la filosofia inglese, suo parto, non è che il sensismo e l'ateismo. Per conseguenza, sebbene l'una e l'altra filosofia, per mettersi al livello dei suoi principii religiosi, abbiano fatto reo governo della libertà, tuttavia quella la negò nel nome di un Dio facendo tutto ed essendo tutto nell'uomo, e questa, nel nome dei corpi facendo tutto sullo spirito e distruggendo lo spirito.

La Francia, avendo respinto energicamente la *riforma* religiosa, ebbe la sventura di porgere orecchio alle declamazioni furibonde dei Riformati contro la filosofia cristiana; la si lasciò trascinare, essa pure, ad ammettere la necessità di una forma filosofica; e, rimasta cattolica in fatto di religione, essa cadde nel protestantismo in fatto di filosofia. Il Cartesio porse la mano al Leibnitz e fondò il neo platonismo alemanno; il Condillac s'immedesimò lo spirito del Locke e naturalizzò fra i suoi concittadini il neo-epicureismo inglese. E l'uno e l'altro ristabilirono principii che, per vie diverse, rovesciano ugualmente la libertà. Perchè secondo si è veduto l'uomo del Cartesio e del

Malebranche non è affatto libero nelle mani di Dio, che lo fa muovere como un burattino come non è libero l'uomo del Condillac e del Mirabeau che è sotto l'imperio degli oggetti materiali che ne dispongono come della materia.

Solo la filosofia cristiana, nata dal cristianesimo, ha rispettato, nella sua pienezza, la libertà dell'uomo. L'uomo, secondo questa filosofia, è naturalmente indipendente dall'uomo; nissuno uomo non ha il minimo diritto, *come uomo*, di violentare, di costringere corporalmente un altro uomo. Se il potere domestico ha il diritto della verga nel seno della famiglia, gli è perchè à rivestito dell'autorità ed incaricato di continuare l'azione del Dio *creatore* rispetto agli individui. Se il potere politico ha il diritto della spada nello Stato non ò se non perchè tiene il luogo del Dio *conservatore* rispetto agli individui ed alle famiglie. Se il potere religioso ha il diritto del pastorale nella Chiesa, non è se non perchè ha la missione di esercitare le alte e sublimi funzioni del Dio *santificatore* rispetto agli individui, alle famiglie ed ai popoli. Perchè, secondo i principii di religione, e per conseguenza anche della filosofia cristiana, ogni potere legittimo viene da Dio, *omnis potestas a Deo est* (Rom. XIII), non solo perchè ha la sua ragione di essere in Dio, ma anco perchè esercita un'azione propria di Dio. Quando dunque i poteri umani esercitano la coazione esterna verso dell'uomo, correggendolo, castigandolo, nel suo proprio interesse, o nell'interesse della società domestica, politica o religiosa, non lo fanno che nel nome di

Dio, in qualità di delegati di Dio, secondo le regole della giustizia di Dio. E guai a loro se, nei loro rapporti coll'uomo che sono incaricati di governare per renderlo felice, disconoscono il Dio che rappresentano, le sue volontà che debbono compiere, e se danno all'uomo la minima pena secondo i loro propri interessi ed i loro capricci! Non è già un diritto che allora esercitano: non è che un assassinio, un'ingiustizia, una infamia, ed anco quasi un sacrilegio di cui si rendono colpevoli. Perchè l'uomo è e deve essere una cosa sacra per l'uomo. Questi sono i principii e le massime della filosofia cristiana, cioè secondo questa filosofia, l'uomo è per la volontà del suo Autore, libero della *libertà di coercizione*, e naturalmente padrone dei suoi moti esterni.

Egli lo è pure della *libertà di necessità*. Ed ecco i grandi principii sui quali la filosofia cristiana stabilisce questo libero arbitrio dell'uomo e l'affrancamento naturale della sua volontà da ogni necessità interna. Questa sposizione sarà una nuova prova di questa verità, che la Verità sola è amorevole, rispettosa per l'uomo; e che l'errore è, più o meno, ostile all'uomo e sempre insolente, despota e crudele!

§ 125. Definizione della libertà di san Tommaso, ed eccellenza di questa definizione. — Il giudizio della ragione è dell'essenza della libertà. — Spiegazione ed importanza di questa profonda dottrina. — La fine e le determinazioni della natura sono necessarie; i mezzi e gli oggetti delle facoltà sono contingenti; gli è per rispetto a queste ultime cose che l'uomo è libero.

Siccome tutte le definizioni di fabbrica moderna, quella che abbiamo arrecata intorno alla libertà umana, senza essere erronea, e stupida, ordinaria; essa dà piuttosto il fatto della libertà che indicarne la ragione e la causa efficiente; essa è storica, anzi che filosofica. La vera definizione filosofica della libertà può, secondo san Tommaso (1 p., q. 83, art. 3), stabilirsi in questi termini: UN GIUDIZIO LIBERO, RISPETTO ALL'AZIONE, *liberum de actione judicium.* Ingegniamoci di spiegare questa bella e magnifica definizione, e di trovarvi, come ogni filosofo debbe farlo, la radice, il fondamento di questa libertà che l'uomo divide cogli angeli e col medesimo Dio, ed a cui il bruto non ha che far niente: affinchè possiamo comprendere perchè il bruto, levandosi ad una grande altezza al di sopra della pianta, pel privilegio della spontaneità, non può tuttavia aggiungere alla libertà; e perchè l'uomo, tra tutti i composti viventi della creazione, gode solo delle due prerogative allo stesso tempo, della spontaneità cioè de' suoi moti e della libertà delle sue volontà e delle sue azione. San Tommaso sarà sempre la nostra guida in questa importante ricerca.

« Taluni esseri, dice egli, operano *senza giudizio*; gli è così che una pietra si muove verso il basso, e che tutti gli agenti, sprovveduti di conoscenza, producono il loro effetto. Altri esseri agiscono *con giudizio;* ma questo giudizio non è *libero,* il che è proprio dei bruti. La pecora fuggendo all'avvicinarsi del lupo, fa pure un vero giudizio, perchè essa giudica naturalmente che deve fuggirlo; ma questo giudizio, non essendo affatto il risultato della collazione di più idee ma solo dell'istinto, non è affatto un giudizio *libero.* Lo stesso è a dire di ogni altro giudizio degli altri animali [1].

« Ma l'uomo agisce in un modo tutto diverso. In virtù della sua facoltà conoscitiva, giudica, egli pure che debbe fuggire un oggetto o ricercarlo. Ma poichè questo giudizio non deriva in lui, come nel bruto da un istinto naturale verso il *particolare* OPERABILE, ma dall'opera del ravvicinamento delle idee che fa la ragione, l'uomo agisce in virtù di un giudizio libero e rimane sempre padrone di trasferirsi verso diversi oggetti.

« Ed è perchè (secondo vediamo nelle argomentazioni dei dialettici e nelle declamazioni dei retori) quando si tratta di cose *contingenti*, o di cose che

---

(1) « Quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libere, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis, videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio (id est determinato ad unum), non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat, et simile est de quolibet judicio brutorum animalium » (I p., q. 83, art. 1).

possono o non possono essere vere, la nostra ragione è presta ugualmente ad ammettere l'una o l'altra delle due opposte proposizioni. Or le cose *particolari* OPERABILI sono in certo modo cose *contingenti*. Per conseguenza, il giudizio della ragione, rispetto a queste cose, non è che affatto determinato *piuttosto* all'una che all'altra, ma è ugualmente padrone di ammettere l'una o l'altra delle due cose diverse. Dunque, per la sola ragione che l'uomo è un essere ragionevole egli gode e deve di necessità godere del libero arbitrio ([1]).»

Ecco come e perchè la libertà umana non è che un giudizio libero rispetto all'azione, *liberum de actione judicium*. Ecco altri schiarimenti su questo ragionamento, tanto serio, quanto profondo, dell'angelico Dottore.

In ogni essere creato, le potenze, le facoltà, le forze sono realmente distinte dalla natura o dall'essenza. Perciò dunque quello che costituisce la natura o l'essenza d'ogni essere, quello che ne deriva o che vi si riferisce è determinato, fisso ed invariabile; ma l'og-

---

([1]) « Sed homo agit judicio libero; quia, per vim cognoscitivam, « judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia ju- « dicium istud non est ex naturali instinctu in particulari opera- « bili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, « potens in diversa ferri. Ratio enim, circa contingentia, habet vim « ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis per- « suasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contin- « gentia. Et ideo, circa ea, judicium rationis ad diversa se habet « et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod « homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est » (*Ibid.*).

getto delle potenze, delle facoltà, delle forze, è indeterminato, mobile e variabile, ed anco contraddjtorio ed opposto.

Per esempio, l'essenza o la natura dell'uomo, essendo d'essere insieme una sostanza intelligente e sensibile, questi due costitutivi dell' essenza dell' uomo sono determinati, fissi ed invariabili; perchè l'uomo è e sarà sempre un essere intelligente e sensibile. Se potesse egli lasciar di essere sensibile rimanendo intelligente, diverrebbe un angelo; se potesse cessar di essere intelligente, rimanendo sensibile, diverrebbe un bruto. Egli non è e non può essere uomo che in quanto è essere intelligente e sensibile al medesimo tempo.

Ma gli oggetti delle sue potenze, delle sue facoltà, delle sue virtù, delle sue forze essenziali, della sua potenza d'*intendere* e di *quella di sentire*, sono indeterminati, mobili, variabili ed anco contraddittorii ed opposti. Perchè, l'uomo, essere sempre intelligente, non intende affatto sempre; ed essere sempre sensibile, non sente neppure sempre. Egli è capace d'intendere e di sentire un'infinità di diversi oggetti svariati ed anco contraddìtorii ed opposti; poichè può comprendere il vero ed il falso, il bene ed il male, come può sentire il freddo ed il caldo, il bianco ed il nero, il dolce e l'amaro, e può concepire o sentire questi oggetti in diverse maniere. Come ciò che è determinato dall'essenza è uno, così ciò su cui s'esercita la facoltà è moltiplice.

Gli stessi vocaboli di *potenza* e di *facoltà*, dicono

abbastanza che è e deve essere assolutamente così; perchè la *potenza* o la *facoltà* non è già l'*atto*, ma l'attitudine, la possibilità di compiere un atto o tutti gli atti propri di tal potenza, di tale facoltà. Ma, per la ragione stessa che la potenza è atta a tutti gli atti che le son propri, essa non è fissa rispetto ad alcuno di essi. Per questa stessa ragione che la è presta a compierli tutti, essa è indifferente a tutti; ed i suoi oggetti sono, per conseguenza, indeterminati, moltiplici, svariati ed anco contrari. Se la sua potenza fosse fissa ad un solo atto, essa sarebbe posta in atto, sarebbe un atto essa stessa, e non sarebbe più nè potenza nè facoltà.

Or il FINE degli esseri deriva dalla loro natura o dalla loro essenza; il fine e l'essenza si spiegan mutualmente l'uno per l'altro. Gli è perchè un tal essere è destinato ad una tal *fine* che ha tale natura o tale essenza; e similmente è perchè ha tale natura e tale essenza che è destinato ad una tal fine. Ma i *mezzi* di giungere al fine non derivano affatto dalla natura o dall'essenza dell'essere: essi non sono che l'oggetto delle facoltà o delle potenze. Per conseguenza, mentre il fine d'ogni essere è determinato, fisso, immobile, i mezzi di raggiungerlo non lo sono.

Già si sa che comprendere è cogliere l'universale o l'infinito. E come ogni essere, capace di conoscere è necessariamente atto ad appetire nello stesso modo che conosce, così ogni essere capace di comprendere l'universale per la conoscenza è atto pure ad unirvisi coll'appetito, che, nell'essere intelligente, dicesi ***volontà*** e ***amore***.

Or ciò a cui l'essere è atto per la sua essenza o per la sua natura, è il suo fine. Dunque il fine d'ogni essere intelligente, come l'uomo, è la conoscenza della verità universale ed infinita, cioè di Dio. Perchè la verità universale ed infinita, o la verità assoluta, come il bene universale ed infinito, o il bene assoluto, non è che Dio.

Fino a che un essere non raggiunge il proprio fine, egli è in moto, in azione, in travaglio, in dolore, e non è affatto felice. Perchè, la felicità dell'essere, secondo la bella dottrina di sant'Agostino, è nel riposo e nella soddisfazione delle sue tendenze, de' suoi naturali appetiti: *Beatitudo est in quietatione appetitus.* Per questo l' uomo, soggiunge lo stesso Padre, voglia pur cambiare, variare, moltiplicare gli oggetti de'suoi appetiti e del suo amore, egli non vi troverà sempre che disagio e pena; perchè Dio solo è il suo riposo: *Versa et reversa: dura sunt omnia, et Deus solus requies.* Il fine adunque dell'uomo è la sua felicità, è, siccome ce l'ha detto più in alto lo stesso gran Dottore, di comprendere Dio (come gli è possibile di comprenderlo), comprendendolo di amarlo, e amandolo di possederlo, e possedendolo di godere di lui: *Creatus est homo ut Deum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

Certamente Iddio potea creare l' uomo nello stato di *pura natura;* ma poichè piacque alla sua bontà di crearlo in istato di *natura integra*, questa fine dell'uomo, di possedere Dio in un' altra vita, deriva dalla natura di cui Dio gli ha fatto dono, e conforme

a questa natura, è determinata da essa; e *quindi* questa fine è necessaria, invariabile ed immutabile: in guisa che l' uomo non è affatto padrone di non appetire per mezzo di tutti i suoi istinti, per tutto il suo essere, la verità ed il bene in generale, la verità ed il bene assoluto, la verità ed il bene universale ed infinito, Dio.

Diffatti l'uomo non si contenta già delle cose vere, delle cose belle e delle cose buone: egli vuole, e per sempre, *tutto* ciò che è vero, *tutto* ciò che è bello, *tutto* ciò che è buono. Ed è al punto che non può accettar l' errore che in quanto gli si rappresenta come verità, *sub ratione veri;* non può amare la bruttezza che in quanto vi si trovi del bello, *sub ratione pulchri*; e non può darsi al male che in quanto lo considera come bene, *sub rationi boni*. Egli cerca il vero assoluto, il bello assoluto, il bene assoluto. Egli vuole saper tutto, e conservare sempre ciò che sa; vuole amare ogni bellezza, e possedere per sempre ciò che ama; vuole godere di tutto, e prolungare indefinitamente i suoi godimenti; egli appetisce con un' aria che niente soddisfa o arresta, la verità, la bellezza, il bene senza limiti e senza fine. Ma, lo ripetiamo, la verità, la bellezza, il bene senza limiti e senza fine, è Dio. L'uomo dunque in tutto quello che desidera, non desidera implicitamente che Dio; e quando pure vi si abbandona alle creature che l'allontanano da Dio, come non vi si abbandona che in virtù del suo istinto immortale ed indomabile che lo spinge verso Dio, così non va in cerca che del Creatore. Pure

pei suoi traviamenti nelle vie d'una falsa felicità, attesta che il suo fine naturale, necessario, non è che Dio, e che la conoscenza ed il possesso di Dio formano il suo vero bene e la sua vera felicità.

Ma non è già lo stesso delle verità contingenti, dei beni finiti. Queste verità, e questi beni, deboli riflessi della Verità e del Bene infinito, non hanno per l'uomo che la ragione del mezzo e non del fine. Essi non sono affatto esigenze uniche, determinate, invariabili, necessarie di sua essenza, ma oggetti moltiplici, indeterminati, variabili, contingenti, delle sue facoltà, e non spegnendo nè potendo spegnere l'attività infinita delle facoltà, le lasciano sempre in istato di *potenza* o d'indifferenza rispetto ad essi.

Perciò avviene all'uomo nelle cose *agibili* quello che gli avviene nelle cose *speculative*. Il Bene è, colla sua volontà, negli stessi rapporti che il Vero è col suo intelletto. Come, solo, il vero in generale domina il suo intelletto e lo sforza ad ammetterlo; così solo, il Bene in generale soggioga la sua volontà, e l'obbliga ad amarlo. Ma come le verità particolari lasciano il suo intelletto padrone di adottarle o di respingerle, così i beni particolari lasciano la sua volontà padrona di ricercarli o di sdegnarli. Egli è un fatto che, sole, le VERITÀ-PRINCIPI, e quelle che ne avvicinano per la loro evidenza, agiscono sull'intelletto in modo che non può negar loro il suo assenso che è l'amore dell'intelletto. E perchè? se non è perchè tali verità, fedeli immagini de' concetti dell'Intelletto increato, sono verità universali, infinite, che ci

rappresentano la Verità infinita a cui l'intelletto è ordinato dalla sua essenza, come al suo fine. Ed è un fatto pure che, soli, i beni futuri o rimoti, i beni che non si posseggono, e che si spera di possedere, i beni che ci presentano come possibili a procurarci una felicità compiuta e durevole, modificano la volontà in modo che essa non può negar loro il suo amore che è l'assenso della volontà. E perchè? perchè tali beni, simulando le condizioni e le attrattive del Bene infinito, ci lasciano travedere qualche cosa della Bontà infinita, verso la quale la volontà umana, in virtù della sua natura, necessariamente tende come verso il suo termine.

Per contrario come è un fatto che tutte le altre verità o le VERITA'-CONSEGUENZE, quantunque compiuta ed esatta sia la loro dimostrazione, non creano affatto nell'intelletto la necessità di credervi; così tutti gli altri beni, quantunque grandi sieno le loro grazie, non violentano affatto la volontà ad abbracciarli.

Ecco quello che san Tommaso ha voluto dire con questa esservazione: « Come quando si tratta di cose contingenti nell'ordine speculativo, l'intelletto può ugualmente ammettere l'una o l'altra delle due proposizioni contraddittorie; così, quando si tratta di beni particolari, nell'ordine pratico, la volontà può ugualmente determinarsi all'uno o all'altro de'due atti opposti. » Ecco ancora perchè il medesimo dottore ha definito il libero arbitrio *un giudizio libero rispetto all'azione.*

§ 126. Continuazione dello stesso soggetto: si prova ancora di più che la libertà non è che IL GIUDIZIO LIBERO DELL'AZIONE. — In che modo la libertà spetta alla ragione, e come l'uomo non è libero che perchè è ragionevole.

Il nostro lettore sa di già che l' intelletto *agente* dopo d'avere astratto dal fantasma particolare il concetto universale della cosa percepita e d'essersene formata l'idea, depone questa idea in lui stesso, e che questa parte d'essa stessa, o questa facoltà in cui l'anima intellettiva riceve le idee che l'intelletto agente le ha confidato, è l'intelletto *possibile* o la *memoria intellettiva.*

Il nostro lettore sa pure che non è che dopo gli anni del lavoro che separano il giorno in cui l' intelletto agente incomincia ad operare all'età della ragione , che l'intelletto *possibile* passa dalla potenza all'atto, e di semplice intelletto *percipiente* che era, diviene intelletto *componente* o *dividente*, o intelletto combinante insieme le idee ricevute, e deducendone altre , cioè l'intelletto *ragionante;* poichè non si ragiona che sulla base de'principii, de' concetti generali, delle idee. Per conseguenza senza ragione non ci ha idee, e la ragione non incomincia a spuntare, a comparire in tutto il suo splendore , che dopo che , per l'operazione ineffabile che abbiamo ricordato, l'intelletto possibile ha fatto una ricca messe d'idee.

Ma, secondo l'ammirabile osservazione di san Tommaso, fino a che l'intelletto *possibile* non fa che ri-

cevere le idee che gli trasmette l'intelletto *agente* e non è che l'intelletto *semplicemente percipiente*, egli non è che *passivo; è informato* della forma della specie intelligibile, dell'idea che ha ricevuta, come il senso lo è della forma della specie sensibile che l'ha colpito, come la cera l'è della forma del suggello donde essa ha subito l'impronta. Ed è perchè, fino a che l'intelletto non fa che percepire, gli è sempre nel vero: *Intellectus simpliciter percipiens, semper est verus.* Ma quando incomincia a comporre o a dividere le idee, a ragionare e diviene la RAGIONE, egli è *attivo*, agisce egli stesso, mette qualche cosa del suo nella sua operazione, e questo *qualche cosa*, essendo contingente, e potendo essere altrimenti, ne segue la possibilità dell'errore. Perciò, dice sempre san Tommaso, l'errore non è che nell'*intelletto componente* o *dividente*: *Error est in intellectu componente vel dividente.* In altri termini, l'intelletto è infallibile, la ragione non l'è affatto.

Si è veduto pure che il bruto non ha che una sola specie d'*appetito*, l'appetito *sensitivo* o l'*istinto*, perchè esso non ha altro principio interno di conoscenza che la fantasia, che è una potenza sensitiva; mentre l'uomo, oltre all'appetito *sensitivo* che ha di comune col bruto, possiede l'appetito *intellettivo* o la *volontà*, perchè sopra alla fantasia egli ha l'intelletto.

Ma l'appetito, intelletiivo o sensitivo, lo ripetiamo qui ancora, è sempre una potenza cieca, ed egli ha talmente bisogno d'essere illuminato dalla conoscenza, per determinarsi, che la pianta, sebbene essere vi-

vente, essa pure, non avendo conoscenza, non ha affatto appetito, e che secondo l'assioma scolastico, niente potrebbe essere appetito senza essere conosciuto: *Nihil volitum, quin præcognitum.*

Ogni essere che opera imprime il suggello della sua virtù, della sua natura nella sua operazione. L'intelletto *semplicemente percipiente*, essendo infallibile, certamente illumina l'appetito intellettivo, la volontà umana e la determina in un modo *necessario*. Ma l'intelletto componente o dividente, o la ragione, essendo soggetto ad errore, non illumina che dubbiamente la volontà e non la determina che in un modo *contingente*.

Or, in tutti gli atti umani hanno luogo, per parte dell'appetito intellettivo, due giudizii differenti, pratici: uno è il giudizio che, tutte le volte che deve determinarsi, questo appetito si dichiara, rispetto al bene universale, assoluto, infinito; e come egli forma questo giudizio sotto l'imperio assoluto dell'intelletto, così questo giudizio è *necessario*. L'altro è il giudizio ch'egli emette rispetto a *quel* bene particolare che si decide di seguire, *quel* male particolare che si studia di respingere. E come questo secondo giudizio si compie col mezzo dell' incerto lume della ragione, così questo giudizio è *libero;* ed il libero arbitrio è sempre *un giudizio libero rispetto all'azione.*

Una prova evidente di questa verità, che la ragione non violentà la volontà nell'elezione pratica piuttosto di *questo* che di *quel* bene, è che spessissimo, la ragione è per quel bene, e che tuttavia scegliamo que-

sto bene; che anteponiamo il bene più piccolo al bene che, secondo la ragione, è più grande, e che secondo ognun lo prova le mille volte in sè stesso, la nostra ragione ci mostra il bene, e ci dice che bisogna preferirlo, e che tuttavia ci decidiamo pel male, che la nostra ragione disapprova: *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

Una prova ancora più evidente e più perentoria della stessa verità, si è che spesse volte la nostra ragione ci presenta due beni, opposti, come ugualmente appetibili, due partiti contrari, come ugualmente buoni a pigliare. Or, se la ragione esercita sulla volontà un'autorità assoluta, l'elezione dell'uno di questi due beni, dell' uno di questi due partiti, sarebbe, in simili casi, impossibile; e siccome una bilancia, i cui piatti caricati d'un peso uguale, non può inclinare da nissuna parte e rimane in equilibrio; e siccome un corpo, tirato da due forze uguali, in due opposti sensi, diviene immobile; così la volontà, a cui la ragione indica motivi d'uno stesso valore e d'un medesimo peso in favore di due atti contrari, dovrebbe necessariamente rimanere irresoluta e tenersi sospesa. E tuttavia, malgrado e dopo un istante d'esitazione, la volontà si decide per l' uno o per l' altro di questi atti. Ma allora questa elezione, non si fa già in virtù de' motivi indicati dalla ragione, dappoichè, contrappesati gli uni dagli altri, questi motivi non decidono nulla. Essa non si fa che dalla volontà senza la ragione. *Stat pro ratione voluntas.* Dunque la ragione rischiara l'appetito, ma non lo trascina affatto; essa

lo lascia padrone di lui stesso; ed il giudizio della volontà rispetto all'azione, è sempre libero: *Liberum de actionem judicium*,

Finalmente, « il motore, dice sempre san Tommaso, non produce *necessariamente* il moto nel mobile, che quando la sua potenza supera la potenza di quest'ultimo, per modo che tutta la forza del mobile rimane soggetta alla forza del motore. Or, la forza della volontà umana, sebbene sia interamente soggetta al bene universale e perfetto, non lo è affatto ad ogni bene particolare ed imperfetto. Sicchè dunque, per la stessa ragione che la potenza del Bene universale e perfetto, superando di molto la potenza della volontà la muove necessariamente; così per la stessa ragione che la forza del bene particolare ed imperfetto è inferiore alla forza della volontà, non può essa soggiogarla, non può muoverla necessariamente, e la lascia rispetto ad essa, padrona di sè medesima. Or i beni che non hanno con essa un rapporto necessario, e che non costituiscono essenzialmente la beatitudine, ed anco i beni il cui rapporto necessario che hanno colla beatitudine non è chiaramente scorto dall'intelletto, non sono per la volontà che beni particolari, imperfetti o contingenti; dunque essi necessariamente non muovono la volontà; essa non li appetisce necessariamente, e, rispetto a loro, essa rimane sempre libera (1). »

---

(1) « Movens, tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando « potestas moventis excedit mobile; ita quod tota ejus possibili-

Ma l'esame, il confronto, il paragone, l'apprezzamento dei rapporti che questi beni secondarii, imperfetti, e, quindi, contingenti, particolari e finiti, possono avere colla beatitudine, non sono affatto di spettanza dell'intelletto *possibile,* ma dell'intelletto *ragionante.* Spetta alla ragione e non all' intelletto di pesarli, di giudicarli e di trasmettere la sua decisione alla volontà. Ecco dunque perchè l' uomo, secondo san Tommaso, deve necessariamente avere il libero arbitrio, non perchè è un essere *intellettuale* ma perchè è un essere razionale: *Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quia* RATIONALIS *est.*

Per queste spiegazioni si capisce perchè il bruto non è e non può essere libero. Il bruto, secondo che san Tommaso ce l' ha detto, giudica, esso pure, perchè i suoi moti spontanei sono determinati dalla conoscenza, e che tutto ciò che opera, in virtù della conoscenzr, fa un vero giudizio; ma questo giudizio non è libero: *Quædam agunt judicio, sed non libero, sicut bruta animalia.* Ed è dapprima perchè, non avendo intelletto o attitudine per l'universale e l'infinito (*quibus non est intellectus*), esso non è deter-

---

« tas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit, re-
« spectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibi-
« litas tota alicui particulari bono, et ideo non necessitate movetur
« ab illo; et ideo quæ nec beatitudinem constituere possunt, nec
« cum ipsa necessariam habet connexionem, saltem ab intellectu
« clare cognitam ex necessitate non appetit voluntas » (I p. q. 82, art. 2).

minato dalla sua essenza all'universale ed all'infinito ma solo al particolare ed al finito; e come ogni determinazione, che deriva dall'essenza, è necessaria, il bruto è necessariamente determinato al particolare ed al finito. Sicchè, per la *virtù estimativa* che ha in luogo dell'intelletto o che è il solo intelletto di cui sia capace, comprendendo le intenzioni della convenienza o dell'inconvenienza, dell'utilità oppure del danno che possono cagionargli gli oggetti conosciuti, esso non ha che intenzioni singolari e determinate, le intenzioni non DELL'utile, ma di QUEST'utile, non DEL giudizio, ma di QUESTO pregiudizio; e, comprendendole necessariamente, perchè vi è determinato dalla natura esso non può fare a meno di seguirle. Inoltre non avendo l'intelletto possibile, nè una provvisione di principii universali, di idee, esso non ha la ragione, e, secondo si è veduto, i suoi ragionamenti, mancando della premessa universale, non conchiudono che dal particolare al particolare. Esso dunque non può discernere fra *più* particolari possibili che possono essergli utili o dannosi. Esso non conosce che *il* particolare che colpisce la sua immaginazione, che comanda al suo appetito sensitivo, e determina irresistibilmente il suo moto. Esso è dunque così poco libero nei suoi giudizii sul particolare, che l'uomo lo è nei suoi giudizii sull'universale. Esso non ha la libertà della scelta e del giudizio intorno a questi atti particolari; esso non ha la libertà, perchè la libertà non è che l'indeterminazione, l'indifferenza dell'appetito, rispetto alle cose particolari e finite, ed il giudizio

libero rispetto alle azioni che vi si riferiscono, *liberum de actione judicium*. L'uomo, all'opposto, avendo per la sua qualità essenziale di essere intellettivo, la facoltà di ragionare rispetto ai beni particolari e finiti, e potendo giudicarne liberamente, è essenzialmente libero, è libero per lo stesso titolo ch' egli è ragionevole; la ragione è la radice, il principio immediato della libertà; e negare la sua libertà è un negare la sua ragione, la sua intelligenza; un negare che l' uomo è uomo, ed affermare che non è che un bruto.

Questa è dottrina della filosofia cristiana sulla libertà, dottrina di cui non trovasi neppure una parola nei corsi di filosofia che si fanno seguire alla gioventù cristiana dei nostri giorni. Ed ecco perchè questa gioventù è tanto vana, inetta, povera, ignorante, e, per giunta di sventura, sì sfacciata ed orgogliosa, per rispetto a questo grave suggetto, come per rispetto a tutto ciò che spetta alla vera scienza ed alla vera filosofia.

Vediamo ora i compassioneveli sofismi pei quali la falsa scienza, nemica dell'uomo, ha osato, in pro delle più vergognose passioni, di disputargli il gran privilegio della libertà, ed ingegniamoci di combatterla, meno per rilevare l'ingiustizia, la miseria, la bruttura di un grande errore, che per aver agio di fare ancor meglio apprezzare e circondare di nuova luce una grande verità.

§ 127 Si confutano le obiezioni contro la libertà, tratte da queste parole di san Paolo: « Io non faccio il bene che voglio fare, e faccio il male che non voglio fare. » — Qual è questo « male » onde parla san Paolo in questo luogo? — Per le stesse parole in luogo di negare la libertà, la conferma. — Il dogma della libertà, provato dal Vangelo e dall'economia di tutta la Bibbia, I filosofi protestanti, che negano questo dogma sulla testimonianza della Bibbia, sono convinti di negare la Bibbia.

L'eresia rigettando la Tradizione e l'insegnamento della Chiesa, e non ammettendo, per regola unica della fede, che la *Parola della Bibbia*, interpretata dalla ragione particolare, ha dovuto cercare nella Bibbia talune parole che sembrano autorizzare la sua negazione sacrilega del libero arbitrio; e, dopo di avere molto sfogliato colla sua mano impura, questo libro divino, ha creduto d'avere incontrato, in questo luogo di san Paolo, la testimonianza di cui avea bisogno: « Io non fo il bene che voglio, ma opero il male che non voglio: *Non quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum, hoc ago* » (*Rom.* VII). Ma secondo gli è manifesto da tutto il contesto, il grande Apostolo non ha fatto, in questo luogo, che deplorare i danni che il peccato originale ha cagionato nell'uomo, la difficoltà ch'egli prova in fare il bene, e l'inclinazione per la quale è spinto verso il male. San Paolo adunque in luogo di aver negato il libero arbitrio, lo conferma chiaramente; dappoichè dice che la volontà è sempre padrona di essa stessa, e padrona di volere

il bene e rigettare il male: *quod* VOLO *bonum; quo* NOLO *malum.*

Nei versetti precedenti, san Paolo così avea detto: « Non sono già io che fa quel male, ma il peccato che è in me; perchè so bene che il bene non abita in me, cioè nella mia carne. Il VOLERE è con me, ma non trovo in me il mezzo di compiere il bene; *Non ego operor illud; sec quod habitat in me peccatum; scio enim quia non habitat in me, id est in carne mea, bonum. Nam* VELLE *adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio.* »

Nei versetti che seguono, lo stesso Apostolo soggiugne: « Io mi diletto della legge di Dio, secondo le *facoltà dell'uomo interiore.* Ma scorgo un' altra legge nelle mie *membra*, che ripugna alla legge *della mia mente*, e cerca di cattivarmi nella legge del peccato *che è nelle mie membra.* Infelice a me! chi mi libererà dal corpo di questo morto? La grazia di Dio per Gesù Cristo Signor nostro. SONO dunque IO STESSO che, colla mente, servo alla legge di Dio, e colla carne alla legge del peccato: *Condelector legi Dei, secundum interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. Infelix ego! quis me liberabit a corpore mortis hujus? Gratia Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum. Igitur mente servio legi Dei; carne autem legi peccati.* »

Sicchè, per san Paolo, la legge che ci trascina verso il peccato non è che la legge della carne, esistente

nel *nostro corpo*, o la legge ed il peso della concupiscenza che il peccato originale ha introdotto in noi e che, essendo piuttosto una malattia che una colpa derivante da noi, ci rende più infelici (*infelix*) che colpevoli. È quella legge e quel peso della carne di cui è detto altrove nella Scrittura: « Il senso ed il pensiero del cuore nell'uomo sono *tendenti* al male della sua adolescenza. La corruzione del corpo è un peso grave per l'anima: *Sensus et cogitatio humani cordis prona sunt ad malum ab adolescientia sua* (*Gen.* VIII). *Corpus quod corrompitur aggravat animam* » (*Sap.* IX). Or, secondo lo stesso san Paolo, abbiamo al fianco nostro un rimedio al tutto pronto e potente contro questa forza della carne, nella grazia di Dio che Gesù Cristo ci ha meritato: *Me liberat gratia Dei per Jesum Christum.* Finalmente, secondo san Paolo, la concupiscenza della carne è una infermità, che, secondo l'ha definita il gran Concilio di Trento, indebolisce e fa piegare verso il male il nostro libero arbitrio, ma non lo spegne: *Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licit attenuatum et inclinatum* (*Ses.* VI, *c.* I). Perchè essa non c'impedisce affatto di *dilettarci nella legge di Dio, di obbedire alla legge di Dio colla nostra mente* coll'ajuto della grazia, e di rimanere noi stessi, cioè di rimanere padroni delle nostre volontà e dei nostri desiderii: *Condilectior legi Dei; ipse servio mente legi Dei.* Sicchè dunque, secondo san Paolo, l'uomo caduto è debole, è malato; egli ha bisogno della grazia: ma non è men libero della *libertà di necessità*, per ri-

spetto alla mente; egli non è men libero di volere il bene e di respingere il male: egli non è men responsabile delle sue buone e delle sue cattive azioni.

Inoltre san Paolo non ha potuto nè voluto mettersi in contraddizione col suo divin Maestro. Questo divin Maestro ha detto all'uomo: « SE VUOI entrare nella vita eterna, osserva i comandamenti di Dio: *Si vis ad vita ingredi, serva mandata* » (Matth., c. 19). Or tre cose sono infallibilmente certe, secondo questa semplice sentenza del Salvatore del mondo: 1.° che l'uomo è libero di volere o di non volere procacciare la sua salute, *si vis*; 2.° che la debolezza della natura caduta, in luogo di spingere *necessariamente* l'uomo a fare il male e ad uscire dal cammin di salute, non è affatto un ostacolo per l'uomo che vuole sinceramente ed efficacemente la sua salute, *ad vitam ingredi*; e 3.° che l'osservanza dei comandamenti di Dio è possibile e dipende dalla libertà dell'uomo, *serva mandata.* Gli è vero che l'uomo, in preda alla sua propria debolezza, non può compiere tutti i precetti divini, la cui osservanza può aprirgli le porte della vita eterna, e che perciò, il soccorso della grazia gli è assolutamente necessario. Ma gli è vero anche, secondo la teologia cattolica, che questa grazia non è negata a persona, nè meno agli infedeli; perchè gl'infedeli, che non hanno avuto la minima conoscenza delle cose della fede, ricevono essi pure, la grazia sufficiente per compiere la legge naturale, e disporsi a ricevere la grazia della fede e procacciare la loro salvezza.

Del resto, il protestantismo non ha fatto che aprire la porta a tutti gli errori, rinnovarli, riabilitarli tutti, ma non ne ha inventato alcuno. Sicchè non ha tolto se non agli antichi eretici l'obiezione contro il libero arbitrio tratto dal luogo di san Paolo che abbiamo spiegato. La prova ne è che questo sofisma si trova confutato da san Tommaso in questi termini: « In questo passo che ci si oppone, san Paolo non parla che dell'appetito sensitivo dell'uomo. Or l'appetito *sensitivo,* sebbene subordinato alla ragione, può tuttavia ripugnarvi, e volerci spingere a cose contrarie a quello che detta la ragione. Ecco dunque qual è quel *bene che l'uomo non è sempre padrone di fare:* gli è di non poter impedire la concupiscenza di tendere a ciò che è contrario alla ragione. Quest'è l'opinione della *Glossa* di sant'Agostino [1] » Ma questa tendenza della concupiscenza, questa *volontà della carne* (*Joan.* 1) non ha a che far nulla colla volontà dello spirito; e, come che cerchi di trascinarlo e di farselo complice, non affoga punto la sua libertà.

« Si noti pure, segue san Tommaso, che in virtù dell'economia delle leggi naturali dell'essere umano le inclinazioni della parte sensitiva dell'uomo sono soggette al giudizio della ragione, perchè la ragione

(1) « Appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in « aliquo repugnare contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est « *bonum quod homo non facit cum vult;* scilicet, non concupi- « scere contra rationem, ut Glossa August. ibidem dicit, lib. III, « *Contra Julian.*, c. 26 » (I p., q. 83, art. 1).

comanda all'appetito inferiore, e per conseguenza queste inclinazioni non pregiudicano punto alla libertà. Se a cagion del peccato, esse son divenute potenti e malvage, le son queste qualità sopraggiunte accidentalmente, come ogni abito ed ogni passione che spingono l'anima verso un oggetto piuttosto che verso di un altro sono qualità accidentalmente sopraggiunte. Ed anche esse sono sempre sotto l'imperio del giudizio della ragione e dipendente da lui, in quanto che gli è nel nostro potere di reprimerle e di ammorzarle, come è stato nel nostro potere di acquistarle, essendone noi medesimi la causa e disponendoci a subirle. Sicchè non implicano affatto la perdita del libero arbitrio ([1]). »

Finalmente la Bibbia è Storia, Profezia e Legge. Nella sua parte storica, essa non è che il racconto non interrotto de' benefizi, delle ricompense onde Iddio ha colmo l'uomo giusto, e de' castighi onde ha colpito l'uomo colpevole, ed anco il suo proprio figlio, perchè egli ha rappresentato l'uomo del peccato ed ha voluto soddisfare per lui. Il sacro Codice, nella sua

---

([1]) « Inclinationes istæ subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus; unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones secundum quas aliquis inclinatur magis in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis, et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet » (1 p., q. 83, art. 1).

parte profetica, non fa che ripetere le promesse le più solenni di perdono, di grazia, di misericordia, di benedizione, di felicità pel pentimento e la virtù, e le minaccie le più terribili contro l'ostinazione e il delitto. Finalmente la Scrittura, nella parte legislativa, è un immenso deposito di comandamenti, di precetti, di regole, di leggi pello spirito, il cuore è la condotta esterna dell'uomo in tutte le età, in tutte le condizioni ed in tutte le circostanze della vita. Gli è anco il solo libro nel mondo in cui tutto concorre, tutto *è* riunito in un solo e medesimo pensiero, in un solo e medesimo disegno di trarre l'uomo con tutti i mezzi alla conoscenza del vero ed alla pratica del bene, onde sia felice nel tempo e nell'eternità; ed è per questo che dicesi la BIBBIA, parola greca, che significa IL LIBRO, cioè il *libro per eccellenza.*

Ma se l'uomo non fosse più della bestia padrone della sua volontà e delle sue azioni, se non fosse esente da ogni pressione interna; se non fosse libero della libertà di *necessità*, a che fine, dice san Tommaso, tante esortazioni, tanti consigli, tante proibizioni, e permessi? A che tante regole e precetti? A che fine tante minacce di castighi, tante promesse di ricompensa per impegnar l'uomo a darsi alla virtù, se non avesse la facoltà di seguire, e lasciare il peccato se non potesse impedirsi di commettere? *Alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ.* Se l'uomo dunque non fosse un essere veramente libero, una delle due: o queste promesse e queste minaccie non avrebbero nulla di

serio, ed allora Iddio parlando, siccome ha fatto, avrebbe ingannato la sua creatura e si sarebbe riso di essa; o queste promesse e queste minacce sarebbero mandate ad effetto, ed allora Dio sarebbe ingiusto di punire o di ricompensare atti compiti sotto l' impero della coazione e della necessità. E siccome l'una e l'altra di questa ipotesi è una bestemmia, bisognerebbe dire che Iddio nou da per niente parlato ne' Libri divini, e che la Scrittura non è affatto la parola di Dio. Ecco dunque i teologi della Riforma, che hanno fatto reo governo del libero arbitrio dell'uomo, obbligati di rigettare l'ispirazione divina del sacro Codice, e di condannare essi stessi il Libro onde hanno fatto la loro unica regola della fede ed il loro unico mezzo di salute: *Mentita est iniquitas sibi.*

§ 128. Risposta all'obiezione tratta dall'azione della grazia sull'uomo. — La grazia non distrugge, ma innalza e perfeziona la libertà. — I protestanti mancano del senso che fa comprendere la Scrittura.

L'argomento contro la libertà umana che i teologi filosofi della Riforma hanno dedotto dall' azione potente della grazia sull'anima dell'uomo, non è affatto più importante: « Si legge ne' Proverbi, dicono essi: Il cuore del re è nelle mani di Dio, che lo volge come vuole verso l'oggetto che vuole; *Cor regis in manu Dei: et quocumque voluerit vertet illud;* ed in san Paolo si legge: È Dio che opera in noi la vo-

lontà e il compimento del bene. *Deus qui operatur in nobis velle et perficere*. Or ciò che è mosso da un altro non è libero. Ma è certo da questi testi che l'uomo è mosso dalla grazia di Dio: dunque egli non è libero. »

Questa obiezione è antica essa pure; ed ecco in che modo san Tommaso le ha risposto: « Gli è certo che l'uomo movendosi in virtù del suo libero arbitrio, questo libero arbitrio è la vera causa *seconda* ed *immediata* de' suoi moti. Ma ciò non l'impedisce di provare l'azione della CAUSA PRIMA, perchè non è affatto dell'essenza della libertà che l'essere libero sia, egli pure, la *causa remota* e *prima* de' suoi atti. Ogni causa seconda, sebbene non sia causa prima, non lascia affatto d'essere una causa vera de' suoi effetti (come il fuoco, sebbene acceso dall'uomo, non lascia affatto d'essere la causa vera degli incendi). Dunque gli è vero che Dio è la causa prima d'ogni moto degli esseri che hanno una volontà, come degli esseri fisici. Ma siccome Iddio sebbene sia la causa prima del moto di tutti i corpi, non impedisce affatto che i corpi, posti in moto da Lui, sieno la vera causa del moto che questi corpi producono in altri corpi; così, sebbene Egli sia la causa prima d'ogni moto dell'anima, poichè l'ha creata *vivente* e capace di muoversi essa stessa o che l'ajuta, colla sua grazia, a muoversi essa stessa, non l'impedisce affatto d'esser causa vera e reale de'suoi propri moti e di muoversi liberamente. All'opposto, Dio non operando sugli esseri che in un modo conforme alla natura che loro

ha dato, e che, per conseguenza, loro è propria, ed avendo creato l'uomo libero, quando viene colla sua grazia in soccorso della volontà umana non fa che ajutarla ad operare liberamente, fortificando, invece di levargliela, la sua libertà » [1].

San Paolo ha detto: « Io sono alla prova di tutto; io posso tutto nella virtù di COLUI che mi fortifica, » o, secondo il greco: per la virtù del Cristo che mi corrobora: *Omnia possum in eo qui me confortat* (greco); *in corroborante me Christo* (Philipp. c. 4).» Dunque, per san Paolo, l'uomo, che non può fare alcun bene senza la grazia, può fare tutto il bene colla grazia per rispetto alla salvezza. Ma l' uomo, operando sotto l'ispirazione e col concorso della grazia, non lascia d'operare, *egli*, il bene che opera; dappoichè l'Apostolo ho detto: « SON IO, IO STESSO, che posso tutto per la grazia, *omnia possum.* » Cioè a dire che non è nè Dio solo nè l'uomo solo che fa il bene che l'uomo fa; ma che è l'uomo colla cooperazione di Dio, e Dio colla docilità e l'arrendevolezza

---

(1) « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita, movendo causas volontarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem » (I p., q. 83, art. 1).

dell'uomo. La grazia adunque non fa che rilevare, fortificare la debolezza della natura caduta, ma essa don ha affatto più di violenza all'uomo morale che la medicina non ne faccia alla natura dell'uomo fisico; per contrario, essa viene in suo soccorso, per ajutarla a fare quello che questa natura malata non può fare tutto sola. La grazia non toglie affatto all'uomo il resto del libero arbitrio che gli è rimasto dopo del peccato, come un uomo caritatevole, facendosi a sostenere un convalescente per farlo camminare, non gli toglie le poche forze che la malattia gli ha lasciato. La grazia non diminuisce affatto la libertà dell'uomo che vuole adempire i suoi doveri come i mezzi meccanici non diminuiscono la libertà d'un meccanico che vuole eseguire un'opera difficile o sollevare un gran peso. Per questo è quistione, in teologia, della grazia *interna* ed *esterna*, *attuale* ed *abituale*, *eccitante* ed *adiutrice o cooperante*, *preservativa* e *medicinale*, *sufficiente* ed *efficace:* termini che tutti indicano che la grazia non offende affatto la natura, ma la guarisce; non contraria la libertà, ma l'innalza, la fortifica e la perfeziona

Gli è un errore il credere che la facoltà di fare il male sia dell'essenza della libertà. Se fosse così, Iddio che non può fare il male, non sarebbe libero. In luogo d'essere una condizione essenziale della libertà la facilità di commettere il peccato, non ne è che il difetto. La facilità di peccare non è affatto una perfezione, ma una malattia, tanto più lagrimevole che la è più grande. Il solo rimedio contro simile

infermità, è la grazia. È per la grazia che la volontà umana si leva al di sopra delle tendenze della natura corrotta, acquista le forze che aveva smarrite, e fa con facilità, con diletto, il bene che, sola, non potrebbe fare. La grazia adunque aumenta la libertà in luogo di diminuirla; in guisa che l'uomo è tanto più egli stesso, è tanto più sano, tanto più affrancato e più libero da' lagrimevoli effetti delle ferite della sua natura, quanto egli riceve la grazia in maggior abbondanza; e, per contrario, tanto resiste alla grazia, si priva della grazia e s'inabissa nel peccato, quanto diviene men libero di allontanarsi dal peccato ed è più fortemente tratto verso il peccato, e più schiavo del peccato: *Qui facit peccatum servus est peccati* (Joan., VII. 43).

Ecco dunque i nostri evangelici, questi gran lettori della Bibbia, convinti di non comprendere nulla della Bibbia; di mancare di quel senso divino a cui sta unita l'intelligenza della Bibbia, e che non si trova che nella Chiesa: *Dedit* ILLIS *sensum ut intelligerent Scripturas (Luc.)* Eccoli convinti di leggere la Bibbia, come gli Ebrei arrestandosi alla lettera che uccide, e rimanendo estranei al suo spirito che vivifica (Jo., VII, 63). Eccoli convinti finalmente, sia che si dichiarino per la libertà e rigettino la grazia, sia che stabiliscono la grazia sulle rovine della libertà, di non conoscere nè la libertà nè la grazia.

§ 129. Dottrina cattolica nella scienza divina. — La provvidenza delle cose non ne cambia la natura. — In che modo l'infallibilità della prescienza divina è una garanzia della libertà umana.

Il terzo argomento che la ragione eretica fa valere contro il libero arbitrio dell'uomo, è tratto dalla *prescienza di Dio*. « Ciò che Dio prevede deve avvenire, dice essa, avviene e deve avvenire infallibilmente. Or, se Dio ha preveduto, a mo' d'esempio, i miei peccati, e questa previsione divina non può essere ingannata, questi peccati che Dio ha preveduto come dovendo essere commessi da me, debbono essere *necessariamente* commessi da me. Dunque non sono affatto libero di commettere o di non commettere il peccato, e se l'uomo non può fare nè più nè meno che ciò che Dio ha preveduto che farà, l'uomo non gode affatto della libertà delle sue azioni. »

Questa obiezione non è che un tessuto di sofismi, e non prova per parte di quelli che la fanno, che un'ignoranza grande della vera teologia, risguardante la scienza di Dio.

La teologia distingue la scienza divina in *scienza di semplice intelligenza*; ed in *scienza di visione*. La scienza di *semplice intelligenza*, scienza assolutamente necessaria, è la conoscenza che Dio ha di tutte le cose possibili precisamente in quante esse sono *possibili*, e delle essenze, delle nature e delle proprietà di tutte le cose, sia che debbono esistere in un

tempo e nelle debite condizioni, sia che esse non debbano mai aver luogo. L'oggetto adunque di questa scienza comprende non solo le cose puramente possibili, ma anco le cose che un giorno avranno luogo considerate tuttavia esclusivamente per rispetto alla *loro possibilità*. La *scienza di visione* è la conoscenza che ha Dio di sè medesimo e di tutte le cose che sono, nella divinità del tempo, o la conoscenza di tutte le cose esistenti, considerate esclusivamente per rispetto alla loro esistenza.

Quest'ultima scienza, abbracciando tutte le cose passate, presenti e future, ha il nome di *visione* quando si riferisce alle cose presenti, si dice *memoria* quando si rapporta alle cose passate, e chiamasi *prescienza* quando essa si occupa delle cose future.

Gli è vero che queste tre specie di scienza non sono in Dio che una sola e medesima conoscenza, eterna, immutabile ed invariabile. Perchè non è che in virtù d'una sola e medesima conoscenza che Dio conosce la cosa creata come avendo esistito, come esistente, e come dovendo esistere nell'avvenire. Tuttavia questa scienza, considerata rispetto al suo oggetto e rispetto a noi, realmente *una* è *logicamente triplice*, perchè essa risponde a' differenti concetti del nostro intelletto.

Non ci ha alcun dubbio che Dio, infinito per rispetto alla scienza, come per rispetto a tutti i suoi attributi, non conosca il passato, il presente e l'avvenire, il possibile e l'impossibile, tutto come conosce sè medesimo. Ma, siccome non è già perchè conosce

sè medesima, come il colmo di tutte le perfezioni, che tutte le perfezioni sono unite in lui, e che per contrario gli è perchè tutte le perfezioni sono unite necessariamente in lui, che si conosce come il colmo di tutte le perfezioni; così non è già perchè Dio nonosce tali cose come impossibili, necessarie e tali altre come possibili o contingenti, ed impossibili o necessarie: ma è perchè esse sono possibili, contingenti o necessarie, che Dio le conosce infallibilmente come tali. Sicchè la scienza di Dio non cambia già la natura delle cose, ma le conosce infallibilmente secondo la loro essenza, la loro qualità e le condizioni loro. In guisa che una cosa essenzialmente *contingente* non diviene già una cosa *necessaria*, perchè Dio prevede che essa avverrà infallibilmente. L'infallibilità della prescienza divina esige che ciò che Dio ha preveduto avvenga; ma non esige già che ciò che Dio ha preveduto, come dovendo infallibilmente avvenire, cambi di natura. Or i miei peccati essendo tali *contingenti*, da ciò che Dio li ha preveduti da tutta eternità ne segue solo che li commetterò infallibilmente; ma non ne segue già ch' io li commetterò *necessariamente*. Non bisogna già dire che l'uomo non fa che ciò che Dio ha preveduto; ma bisogna dire che Dio ha preveduto tutto ciò che l'uomo farà, il che è ben diverso; in guisa che non è già perchè Dio ha preveduto i miei peccati che io li commetterò, ma è perchè li commetterò che Dio li ha preveduti. Non è già la prescienza di Dio che *predetermina* necessariamente le mie azioni, ma sono

le mie azioni, che, non potendo fuggire a colui che legge nell'avvenire, come nel presente e nel passato, *predeterminano,* in certo modo, la prescienza di Dio.

« La prescienza delle cose future, dice un illustre teologo (Antoine), è un puro sguardo *speculativo* di tali cose, e che le presuppone, ma non le fa, non le cambia, non esercita alcuna influenza o azione sopra di esse: come la nostra visione non cambia affatto la natura degli oggetti che vediamo, e non influisce affatto sopra di essi: *Sicut visio nostra non immutat rerum visarum naturam, nec in illas influit* (*De Deo,* cap. v, art. 4). Perchè, secondo l'insegnamento dei Padri, seguita lo stesso autore, le cose libere non avvengono che perchè Dio ha preveduto che esse avverranno; ma è perchè esse debbono avvenire che Dio le ha prevedute come dovendo avvenire. La prescienza divina delle cose non è già la loro causa, e non le dispone affatto secondo le sue previsioni. Essa è simile ad uno specchio che rappresenta gli oggetti nel loro essere, *nel modo* con cui sono innanzi di lui, ma non esercita affatto la minima influenza su questi stessi oggetti che rappresenta. Come dunque lo specchio non impedisce nè distrugge la libertà dei moti degli esseri che rappresenta, perchè non fa che riceverne l'immagine in sè, senza produrle, così la prescienza divina non impedisce nè toglie la libertà degli atti degli agenti liberi che contiene perchè essa non fa che conoscerli, senza cagionarli (1). »

---

(1) « Præscientia Dei, cum futura præsupponat, nullatenus in-« fluit in illa, nec nullatenus est eorum causa; sed se habet in tan-

« Inoltre, la prescienza di Dio, in luogo di distruggerla, segue lo stesso teologo, suppone e riferma la libertà degli atti umani. Se Dio provede che una cosa sarà fatta liberamente, per questa stessa ragione che questa prescienza è infallibile, la cosa non potrà farsi che *liberamente*. Perchè Dio prevede non solo tutti gli atti liberi che l'uomo farà, ma anco la maniera con cui li farà; e se Dio prevede che l'uomo li farà liberamente, gli è che li farà liberamente. Poichè dunque la prescienza divina non può ingannarsi nè essere ingannata, ogni atto libero conosciuto da Dio, come dovendo compiersi liberamente, non si farà e non potrà farsi che liberamente » (*Loc. cit.*).

Sicchè Dio, avendomi creato libero, ha preveduto che non farò nulla che usando bene o male della mia libertà; ha preveduto che tutto quello farò, io lo farò liberamente: e come la prescienza divina non può essere elusa, invece di apportar danni alla mia libertà, essa l'ha, in certo modo, anticipatamente guarantita. Dappoichè Dio avendo preveduto che agirò liberamente, e la prescienza divina, essendo infallibile, sono infallibilmente certo che, in tutto quello farò,

---

« speculi, repræsentantis ea quæ ei objiciuntur, et eo modo quo « objiciuntur; nullatenusque influentis in ea quæ repræsentat. Sicut igitur speculum non impedit nec tollit libertatem motuum « quos repræsentat, quia illos præsupponit, nec in illos influit; « similiter præscientia divina non impedit nec tollit libertatem « actuum quos repræsentat, quippe quæ eos præsupponit et nullatenus in illos influit » (*De Deo*, cap. V, art. 4).

io, sarò io stesso, e che agirò liberamente. Questo pensiero è di sant' Agostino, il quale ha detto: « La prescienza divina non mi toglie affatto la libertà, ma la rende più certa, poichè la libertà con cui agirò è stata preveduta e stabilita da Colui, la cui scienza non può ingannarsi: *Non igitur per Ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit quia Ille, cujus præscientia non fallitur, ad futuram mihi esse præscivit* » (*De lib. arbitr.*, lib. III, cap. III).

Si potrebbe anco opporre: « Se Dio prevede che un tale atto umano si farà assolutamente, deve assolutamente farsi; ma allora questo sarà un atto assolutamente necessario, e non un atto contingente e libero. » Ma ciò non è che un puro sofismo; dappoichè confonde la necessità *conseguente* ed ipotetica colla necessità *antecedente* ed assoluta. Ciò che avviene indipendentemente da ogni determinazione libera della volontà, in modo che nissuna causa completa nella sua azione, non possa impedirlo, è *necessario,* d'una necessità assoluta; ma ciò che non avviene e non può avvenire che sotto la condizione di una determinazione libera della volontà, e che non può avvenire, posta questa condizione, non è necessario che di una necessità *conseguente* ed ipotetica. Questa sorta di necessità presuppone adunque e richiede l'esercizio della libertà.

Sicchè il peccato dell'Anticristo, per esempio, come il peccato d'ogni altro uomo, avrà infallibilmente luogo, perchè Dio l'ha preveduto, e che la prescienza

divina è infallibile, ma non avrà luogo che di una necessità *conseguente*, perchè non avverrà che dipendentemente dalla libera determinazione della volontà di quel mostro, e che il suo peccato non è preveduto che sotto la supposizione, dipendente dalla sua volontà, sotto la supposizione, dico, che si determinerà volontariamente a commetterlo. Iddio, prevedendo che un uomo peccherà, prevede che quest'uomo potrebbe assolutamente non peccare, perchè Dio prevede gli atti liberi futuri come dovendo compiersi liberamente, e che gli atti liberi futuri non possono compiersi che liberamente. Iddio dunque prevede che si faranno in modo che avrebbero potuto non farsi affatto. Per conseguenza Dio non li conosce come dovendo farsi di una necessità *antecedente*, ma come dovendo farsi d'una necessità *conseguente*, che presuppone, in luogo di contrariarlo, il libero arbitrio; e, quindi, l'infallibilità della prescienza divina esige che sieno fatti con una libertà piena, intera e perfetta. Perciò dunque la prescienza divina, in luogo di arrecar danni alla libertà dell'uomo, l'assicura e la garantisce; e l'obiezione tratta dalla prescienza divina contro la libertà umana non è che un non senso ed un assurdo.

§ 150. Come ogni buon governo dell'uomo non distrugge, ma mantiene la libertà politica, con più ragione il governo di Dio non distrugge, ma mantiene la libertà morale degli esseri intelligenti. — In che modo Iddio conduce l'uomo senza offendere la sua libertà. — Magnifici luoghi della Scrittura, che spiegano l'azione della Provvidenza e l'esistenza della libertà.

La quarta obiezione della filosofia dell'eresia contro il libero arbitrio dell'uomo è tratta dal dogma della Provvidenza, ed è così espressa: « Ciò che è governato non è libero nè può esserlo. Ma il mondo morale, come il mondo fisico, è governato dalla Provvidenza. Dunque il mondo morale non è libero, nè, per conseguenza, gli esseri intelligenti che lo compongono. Dappoichè in che modo sarebbero liberi certi esseri, la cui volontà dee piegarsi sotto il regime assoluto dell'azione provvidenziale che ne dispone come le piace, per farla servire ai suoi fini? »

Questa obiezione è dedotta, essa pure, da un ammasso di sofismi. Quelli che la fanno abusano dapprima del vocabolo libertà *sociale* e *politica* colla libertà *individuale o psicologica*; cose così evidentemente diverse che esse possono esistere ed esistono in fatti l'una senza l'altra. Dappoichè i popoli sottomessi al regime dispotico, come che privi d'ogni libertà *sociale* o *politica*, non lasciano di essere, in quanto uomini, intelligenze che conservano la loro libertà *individuale* o *psicologica;* e, sebbene non sieno liberi della libertà esterna di *coazione*, non la-

sciano d'essere liberi della libertà interiore, o della *necessità*, naturale per l'uomo.

In secondo luogo, Cicerone definì la libertà sociale LA FACOLTA' DI FARE CIO' CHE SI VUOLE: *Facultas faciendi quod velis*. E come ogni essere sottoposto ad una legge, non ha affatto il *diritto di fare ciò che vuole*. Cicerone conchiude che le leggi provvidenziali sono incompatibili colla libertà del mondo: così non solo negò sfacciatamente la Provvidenza, come la prescienza di Dio, ma si piacque di dire delle bestemmie sacrileghe contro di essa, e di mettere in ridicolo a PRONOÏA (*Provvidenza*) degli Stoici. Ma non ci ha nulla di più falso di questa pretesa definizione della libertà comune. Se la libertà dell'essere sociale consistesse nel diritto di fare ciò che vuole, ogni essere sociale avrebbe anco il diritto di far contro, se gliene venisse voglia, alla libertà degli altri; la libertà comune non sarebbe altro che la libertà di nissuno, non sarebbe che la licenza o la guerra di tutti contro tutti, non sarebbe che l'assenza di ogni libertà ed anco di ogni società. La libertà comune non è che il diritto dell'essere sociale di fare ciò che non è contrario alla giustizia delle leggi comuni; dappoichè la legge non è « che un precetto *giusto*, pubblicato dal 'autorità che ha cura della comunanza: *Præceptum justum, latum ab eo qui curam communitatis habet* » (S. THOMAS). Non è dunque che facendosi un'idea falsa della libertà che si è sostenuto che le leggi della Provvidenza di Dio sono inconciliabili col diritto naturale e la libertà dell'uomo.

In terzo luogo, il dire: « Colui che è governato non è e non può essere libero, » è un formolare un errore ancora più materiale. Dappoichè, secondo lo ha fatto osservare san Tommaso, dove ci ha pluralità di esseri liberi, non ci ha ordine, e, per conseguenza, non ci ha libertà, se uno di essi non governa e gli altri non sono governati: *Ubi plura sunt, necesse est ut aliquid sit regulans et alia regulata, ut sit ordo.* Di fatti una famiglia senza capo, uno Stato senza principe, non sono affatto società, ma aggregazioni d'individui abbandonati al disordine e, perciò, alla più orrenda schiavitù dell'anarchia. In vece dunque che il governo, in generale, escluda la libertà, pure politica, egli ne è la condizione *sine qua non*; egli ne è la base: perchè non ci ha libertà politica possibile senza governo. Pure, dunque, sotto il punto di vista sociale, il governo della Provvidenza non solo si concilia benissimo colla libertà universale della stirpe umana, ma egli ne è il fondamento e la regola.

Con più ragione, esso non distrugge ma conserva la libertà particolare, la libertà individuale d'ogni uomo. I principi veramente degni d'un tanto nome, i principi veramente accorti, veramente grandi e veramente buoni, non sono affatto quelli che vincono le battaglie e fanno conquiste, ma quelli che sanno conseguire i loro fini, assicurar l'ordine, la pace il bene e la potenza dello Stato, senza il minimo sacrificio delle libertà legittime de' loro sudditi. Quivi è il gran secreto dell'arte di ben governare gli uo-

mini. Problema difficile e raramente sciolto: perciò la storia ha conservato il nome di più principi, divenuti immortali nella memoria e nella riconoscenza de' popoli, per avere saputo conciliare gl'interessi della loro propria grandezza e della loro propria gloria col mantenimento delle pubbliche libertà. Perchè dunque Dio non potrebbe fare, nel governo del mondo, ciò che uomini semplici possono fare ed hanno fatto come l'han potuto, nel governo del loro Stato?

Che si noti ancora che, secondo la Scrittura, non è che per l'ispirazione di Dio che certi principi *regnano* sui loro popoli, e non li opprimono; che non è che per un riflesso del lume della sapienza e della bontà di Dio, sulla loro mente e sul loro cuore, che danno di quelle leggi d'alta giustizia che fanno lo Stato tranquillo ed il popolo libero: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Perchè dunque Dio non potrebbe fare egli stesso quello che certi uomini non fanno che per lui? e perchè la Causa Prima non avrebbe ella il potere che le Cause Seconde non hanno che da Essa, il potere di conciliare gl'interessi della sua gloria, il compimento de' suoi disegni, colla libertà degli uomini? Invece dunque che l'azione della Provvidenza divina, che modera il mondo, sia incompatibile col libero arbitrio dell'uomo, è, per contrario, proprio d'una tale azione, non s'ispirando che della sapienza e della bontà infinita, ed avendo in sua disposizione la potenza infinita, di far servire gli uomini a' suoi fini senza tor loro la libertà onde loro ne ha fatto dono. Siccome la sua po-

tenza non ha affatto bisogno di distruggere le sue antiche opere per farne delle nuove, la sua provvidenza non ha affatto bisogno di spogliare gli uomini della loro volontà per compiere la sua. Senza che, la Provvidenza non sarebbe Provvidenza se non sapesse trarre il bene pure dal male; con più ragione non sarebbe Provvidenza se non sapesse trarre il bene dal bene o dalla libertà. Or la libertà dell'uomo è un bene, poichè non è che una partecipazione alla libertà o alla perfezione di Dio.

Si è detto: « L'uomo si muove e Dio lo conduce. » Gli è vero. Ma Dio *non conduce* l'uomo, come l'uomo mena il cane pel collare, ed il suo cavallo per la briglia. Iddio mena l'uomo, dice sant'Agostino, come il pastore si fa seguire spontaneamente dalla pecora, mostrandole un ramoscello verde; come la madre fa venire liberamente nelle sue braccia il suo figlio, offerendogli de' dolci: *Ramum viridem ostendit ovi, et trahit; puero ostendit nuces, et trahit.* L'uomo non è già sforzato, ma ispirato da ciò che esiste e si fa in lui, da ciò che esiste e si fa intorno di lui, o dallo spirito del bene o dallo spirito del male, ma in modo da poter sempre resistere all'uno o all'altro spirito. Ed è coll'aiutarlo a fare liberamente il bene, o col permettere che s'abbandoni liberamente al male, che Dio ne forma il benefattore o il flagello de' suoi simili, il ministro, lo strumento delle sue misericordie o della sua giustizia, e lo fa concorrere sempre liberamente alla manifestazione della sua più grande gloria ed al compimento delle sue proprie volontà.

Si legge nella *Sapienza* questa singolare e magnifica parola: « Signore, gli è con una grande riverenza che disponete di noi: *Cum magna reverentia disponis nos* » (*Sapient.* XII, 18). Or, non si *riveriscono* che le cose sacre, le persone illustri e quelle d'un merito ragguardevole; e *riverire* qualcuno è onorare la sua persona e rispettare le sue prerogative ed i suoi diritti. Il dire adunque che Dio ci *tratta con una grande riverenza*, è un dire che siamo esseri sacri, divini, che gli rassomigliamo per l'intelligenza e per la libertà della nostra volontà, e che non dispone di noi, non ci mena e non ci governa, che rispettando egli stesso la libertà onde ci ha fatto dono.

Nello stesso libro della SAPIENZA si legge anche: « Iddio giugne d'un fine ad un altro fine con forza, e dispone tutto soavemente: *Attingens a fine usque ad finem fortiter disponens omnia suaviter* » (*Sap.* VIII). Gli è un dirci che, mentre l'uomo, se adopera la forza, esclude l'amore, e se s'appoggia esclusivamente sull'amore, non ottiene affatto sempre le conquiste della forza, Iddio, per contrario, fa passare potentemente l'anima umana dall'uno all'altro degli estremi limiti del mondo morale, dal vizio alla virtù, dalla terra al cielo, senza esercitare sopra di lei la minima violenza; e che amore e forza, questi che motori sì opposti fra essi, nell'azione divina solamente si bilanciano, s'armonizzano perfettamente, ed aggiungono lo stesso scopo. È un dirci che Dio, colla sua azione, conduce l'uomo al bene, ma senza arrecare il minimo danno alla sua libertà; ch'egli opera in lui e con lui

e gli lascia tutto il merito delle sue proprie azioni; che non è che cedendogli che l'arresta e che lo trae, e non è che in certo modo obbedendogli che se ne rende padrone. Servitù felice, in cui l'uomo è lo schiavo volontario di Dio! Felice imprigionamento, i cui legami danno la libertà, la cui suggezione è gloriosa, ed in cui obbedire è amare, perchè l'amore e la forza vi sono maravigliosamente combinate in modo che l'amore non indebolisce in che che sia l'efficacia della forza, che la forza non toglie nulla alle dolcezze ed alle grazie dell'amore, e che l'amore violento e la violenza amorosa, ed una soavità forte ed una forza soave, conservando tutto, trionfano di tutto: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter*. Quest'è il mistero dell'economia della Provvidenza nel Governo del mondo, e il dire che è inconciliabile colla libertà, è un non comprendere nulla rispetto alla fede nè rispetto alla filosofia.

§ 131. Confutazione dell'obiezione de' materialisti contro la libertà umana. — Gli oggetti esterni non impressionano affatto necessariamente l'intelletto, ma l'immaginazione. — L'appetito intellettivo rimane sempre padrone di sè stesso. — Il negare la libertà è un negare l'intelligenza e fare dell'uomo un bruto. — La libertà è un sentimento indestruttibile del cuore dell'uomo. — Non si può combatterla senza affermarla. — La sola cosa per cui l'uomo non sia libero, è la negazione della sua libertà.

La scuola materialista, uscita dall'eresia di Calvino non ha preso che dalla materia i suoi argomenti con-

tro la libertà dello spirito umano. I quali argomenti si ristringono tutti in questo: « Ciò che è determinato da un principio esterno a volere o a non volere, non è libero; ma l'uomo è sempre determinato da un principio esterno a volere o a non volere: dunque non è libero. Infatti, la volontà umana segue sempre l'apprensione dell' intelletto; l' intelletto è modificato dalle sensazioni, e le sensazioni sono l'opera dell'impressione degli oggetti esterni. Questo procedere è necessario, perchè la volontà è così necessariamente determinata dall'intelletto che il medesimo intelletto l'è dalle sensazioni, e le sensazioni lo sono, esse pure, dagli oggetti esterni che le producono. Dunque l'atto umano è il risultato d'una serie d' operazioni tutte necessarie, ed in ultima analisi il primo mobile della volontà è l'oggetto esterno. Dunque l'uomo non è determinato a volere e a non volere che da un principio esterno, e perciò non è libero. »

Questo argomento, formolato da Collina in Inghilterra, riprodotto dall'autore del *Sistema della natura* in Francia, nell'ultimo secolo, e ripetuto stupidamente da'materialisti de'nostri giorni, non ha altro fondamento che le dottrine dell'Hobbes e del Locke, uscite esse pure dal calvinismo anglicano; perchè la dottrina del Locke sull'*Intendimento umano*, non è che ciò che la ragione umana ha, fin qui, prodotto di più stupido, di più grossolano, di più ignobile, di più assurdo intorno alle facoltà dell'anima, e non è che la negazione d' ogni intelletto nell' uomo. Quale importanza può egli dunque avere contro la libertà

umana un argomento attinto ad una simile sorgente? Tuttavia esaminiamolo in esso stesso.

Dapprima gli è al tutto falso che le immagini degli oggetti esterni, dipinte nella fantasia dalle sensazioni, impressionino l'intelletto nello stesso modo che gli oggetti esterni impressionano i sensi. Gli oggetti esterni agiscono, è vero, sui sensi come cause *efficienti*, e producono necessariamente le sensazioni; ma le immagini che risultano dalle sensazioni non agiscono affatto, dal canto loro, come cause *efficienti* sull'intelletto. Esse non s'offeriscono a lui che come cause *materiali* di sua operazione, ed è, all'opposto, l'intelletto che opera sopra di esse, come causa *efficiente*. Perchè esse non si presentano a lui che nella loro attitudine di specie *sensibili* e *particolari*, ed è esso che le cambia, all'istante medesimo, in specie *intelligibili*, in concezioni *universali*, in idee; ed invece che i fantasmi operano sull'intelletto, è l'intelletto che agisce sui fantasmi.

Gli è innegabile, secondo l'abbiamo fatto più volte osservare, che alla vista d'un cavallo, l'immagine di *quel* cavallo, impressa nella mia fantasia, si trasforma nel mio intelletto nell'idea *del* cavallo o di tutta la specie cavallina. Il dubbio nella spiegazione di questo grande fenomeno, non è possibile che intorno all'agente *intelligente* che lo produce; la discussione su tal soggetto non è possibile che fra i Cartesiani, i quali attribuiscono all'azione immediata di Dio sull'intelletto questa trasformazione maravigliosa, infinita, d'un'immagine particolare in concezione generale, e

gli Scolastici, che sostengono che questa trasformazione non è l' opera che del medesimo intelletto a cui Dio ha conservato la potente virtù di rendere generale il particolare e di formarsi l'idea, come dà alla fantasia la virtù di semplificare, di spiritualizzare il materiale e di formarsi l' immagine. Ma non si può sollevare il minimo dubbio rispetto all'impossibilità che questa trasformazione sia l'opera dell'oggetto esterno e della sensazione che ne risulta, perchè è assurdo di supporre pure per un momento, che una causa *particolare,* determinata, finita, possa produrre un effetto universale, indeterminato, infinito. Perciò dunque la serie delle operazioni *necessarie* compiendosi nello stesso modo, incominciando dagli oggetti esterni e terminando alla volontà, questa serie nella quale i filosofi sensisti fondano il loro argomento contro il libero arbitrio dell'uomo, non esiste che nel materialismo della loro mente e ne' segni della loro immaginazione.

In secondo luogo, l'appetito intellettivo o la volontà, potenza cieca esso pure, avendo bisogno, come l'appetito sensitivo, d'essere determinato dalla conoscenza gli è, di fatti, impressionato tanto necessariamente dall'intelletto quanto l'appetito sensitivo l'è dalla fantasia. Ma, poichè ogni agente opera in un modo conforme alla sua natura, e che l'intelletto è di sua natura una potenza che non si riferisce che all'universale, non impressiona la volontà che in un modo universale; non la determina adunque necessariamente che a ricercare, che ad abbracciare il bene generale,

il bene universale, necessario, il bene infinito. Diffatti, la volontà umana non è affatto libera, secondo l'abbiam veduto per rispetto ad un tal bene. Ma, per rispetto a' beni in particolare, a' beni singolari, contingenti, finiti, l'intelletto lascia la volontà interamente padrona d'essa stessa; le lascia la facoltà di farne la scelta, secondo i lumi e le condizioni della ragione, che rischiarandola non la costringono affatto. Quindi rimane libera nel giudizio della sua azione; ed è in ciò che consiste l'essenza della libertà: *Liberum de actionem judicium.*

Finalmente ogni motore, secondo ce l'ha detto san Tommaso, produce *necessariamente* il moto nel mobile, allor solamente che la sua potenza supera la potenza di quest' ultimo, in modo che tutta la forza del mobile rimane soggetta alla forza del motore. Sicchè il cavallo, il vapore, non mettono un peso in moto che quando la loro forza di locomozione supera la forza d' inerzia di questo medesimo peso. Or la forza determinante che gli oggetti esterni esercitano sull' appetito sensitivo è spesse volte superiore alla forza che questo appetito può loro opporre. Per conseguenza, lo determinano necessariamente, e quest'è la ragione per la quale il bruto, il cui appetito è puramente sensitivo, è determinato necessariamente dalle impressioni degli oggetti esterni, e non è libero. Ma questa forza degli oggetti esterni, che supera la forza di resistenza dell'appetito sensitivo e lo trascina, è impotente dinanzi la forma di resistenza dell' appetito intellettivo, per la ragione che gli oggetti esterni

sono tutti determinati, finiti, e che nissuno oggetto determinato e finito non può vincere la forza d'una potenza come la forza della volontà, che abbraccia l'infinito e non può essere vinto che da lei. L'appetito sensitivo, mosso necessariamente dagli oggetti esterni, può bene osar di toccare l'appetito intellettivo; ma non può smoverlo. Può ben rivoltarsi contro di lui: *Repugnare legi mentis meæ;* ma non può rovesciare il suo imperio, nè spogliarlo della sua sovranità: ***Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.*** Gli è essenzialmente falso che l'uomo ***sia necessitato dagli oggetti sensibili, che sia determinato da un principio estrinseco a volere o a non volere,*** e che non sia affatto libero della volontà intrinseca, della LIBERTA' DELLA NECESSITA'.

Ma ecco ancora talune osservazioni sull'argomento che abbiamo confutato affinchè siesi compiutamente persuaso della sua importanza. Questo argomento, secondo abbiamo veduto, non è fondato che sul principio: « Che le idee non sono che sensazioni. » Ma le sensazioni essendo impressioni particolari o sensibili, il dire che le idee non sono che sensazioni, gli è un dire che esse sono concezioni particolari e sensibili; gli è un dire che esse non hanno nulla d'intelligibile e d'universale; gli è un dire che le idee non sono idee.

Gli è vero che la scuola che professa una somigliante dottrina fa la vista di accordare all'intelletto il vantaggio di concepire l'universale e l'infinito; ma l'universale e l'infinito, che questa scuola vuole ben

permettere che l'intelletto concepisca, non è che la concezione di aggregati d'individualità particolari, di beni finiti. Or un aggregato d'individualità o di beni quantunque sieno numerosi, non è mai l'Universale o l'Infinito; perchè nè l'Universale non può mai sorgere da un aggregato d'individualità particolari, nè l'Infinito da un aggregato di beni finiti. Gli è dunque l'idea della *moltitudine* e della grandezza, non quella dell'*universalità* e dell'*immensità*, che, secondo la scuola del Locke, l'intelletto umano ha il potere di formarsi. Ma la percezione della moltitudine e della grandezza non suppone che la facoltà d'immaginare: ed è per ciò che può essere aggiunta pure dal bruto; perchè il bruto, esso pure, distingue il numero dall'unità, il grande dal piccolo. Se dunque l'idea non è che sensazione, l'intelletto non è che fantasia. Ecco dunque la stessa scuola, che non lascia all'uomo che la spontaneità o l'istinto sotto il nome di libertà di evazione, non lasciandogli che le sensazioni sotto il nome d'idee, e la fantasia sotto il nome d'intelletto, eccola abbassando la facoltà intellettiva sino alla passività, sino alla materialità della facoltà sensitiva, e l'uomo sino alla bestia. Non è dunque scienza la filosofia di questa scuola, ma piuttosto una cospirazione ignobile, un attentato sacrilego contro la grandezza la dignità e la maestà dell'uomo; un delitto di alto tradimento e di lesa umanità.

Eccone abbastanza contro l'ignoranza, la contraddizione, i falsi principi, i sofismi o le balordaggini in cui riposano le obiezioni antiche e moderne

contro la libertà dell'uomo. Rispetto a questo stesso dogma, pietra angolare dell'edifizio della religione e della filosofia non ha affatto bisogno d'essere discusso lungamente per essere trionfalmente dimostrato. Che l'uomo, immagine fedele del suo Creatore, come ogni essere intelligente, sia stato, secondo la bella espressione della Scrittura, *confidato nelle mani del suo proprio consiglio* (*Eccles.* XV, 14); che abbia la libera scelta del bene e del male, della verità e dell'errore; che sia intrinsecamente, il padrone assoluto di tutti i suoi atti: tutto questo non solo è una credenza fermissima della sua mente, ma è anco un sentimento intimo, profondo, indestruttibile del suo cuore; è una condizione essenziale della sua natura, è la ragione della sua esistenza, è la stessa base del suo essere. « Che ognun di noi ascolti e consulti sè medesimo, dice il Bossuet, e sentirà che è libero, come *sentirà* che è ragionevole. Diffatti noi mettiamo una grande differenza tra la volontà d'essere felici e la volontà d'andare a diporto. Dappoichè non sogniamo neppure che possiamo impedirci di voler essere felici e sentiamo chiaramente che possiamo impedirci di voler andare a spasso. Similmente noi deliberiamo e consultiamo in noi medesimi se andremo a spasso o no, e non ci mettiamo mai a delibarare se vorremo essere o no felici, il che mostra che, siccome sentiamo che siamo necessariamente determinati dalla stessa nostra natura a desiderare d'essere felici, noi sentiamo anche che siamo liberi di scegliere i mezzi di esserlo. » (*Trattato del libero arb.* cap. 2).

Ogni uomo, ad ogni istante, o si compiace in ciò che ha fatto nel suo passato, o forma progetti pel suo avvenire; o si rimprovera certi atti, o si propone di compierne certi altri. Ma questo che cos'è, se non *sentire* che ha fatto liberamente quello che ha fatto, e che farà liberamente ancora quello che farà? Quindi, per le sue reminiscenze e per le sue previsioni, pei suoi dispiaceri e per le sue risoluzioni, non fa che provare il sentimento che ha della sua libertà. Egli non può nè parlare, nè agire, nè articolare un suono, nè fare un sol passo, un sol gesto, un sol moto, senza attestare che si sente libero.

Gli stessi avversari della libertà umana non scelgono che liberamente la parola o la scrittura, i mezzi, il tempo, il luogo, per far dividere agli altri le loro dottrine contro il libero arbitrio.

Questi stessi avversari, nel riunire tanti sofismi contro questa bella e grande prerogativa dell'uomo, sentono bene che potrebbero astenersi di fargli la guerra sacrilega che gli fanno. La pruova ne è che incominciano ed interrompono, riprendono ed abbandonano il loro infernal lavoro, quando e come loro va a grado; che scelgono fra gli argomenti quelli che loro sembrano i più convenevoli per persuadere ad altri le loro pericolose dottrine, e che credono che i loro uditori, o i loro lettori resteranno sempre padroni di ammetterle. Gli è dunque *liberamente* che imprendono a dimostrare che l'uomo non è libero, e non offrono all'uomo le loro dimostrazioni che, facendo conto sulla libertà onde è padrone di rigettare con-

vinzioni antiche per ammetterne delle nuove. Ma è un provare la libertà per lo stesso atto con cui la si combatte; è un render omaggio al tempo stesso che la si nega.

Perciò il sentimento della libertà è un sentimento che si può contestare con parole, senza poterlo spegnere col fatto; un sentimento a cui si crede, pure affermando che non vi si crede affatto; un sentimento che si segue, pure volgendogli le spalle, che si abbraccia pure respingendolo; un sentimento costante universale, sempre vivente nel cuore di tutti gli uomini; e perciò un sentimento innato, elementare, essenziale, indelebile, della natura umana.

Il che ci spiega la credenza universale, costante, immortale, del genere umano nella libertà dell'uomo. Dappoichè in che modo l' umanità avrebbe potuto cessare di credere ciò che essa non ha mai potuto cessar di sentire? L' unica cosa adunque rispetto a cui l'uomo non è libero di dire *sì* o *no*, è che è libero; l'unica verità che è internamente costretto d'ammettere, è che non è internamente forzato; e l'unica libertà che non ha è quella di negare la sua libertà.

CAPITOLO XIV

—

Dell'ultima prerogativa dell'anima umana: d'essere immortale, e di far partecipare il corpo alla sua immortalità.

§ 132. Importanza del dogma dell'immortalità dell'anima, per rispetto al dogma dell'esistenza di Dio. — I filosofi pagani, antichi e moderni, Platone, Puffendorf, Leibnitz, Montaigne, Saint-Evremond, il Cartesio, hanno ignorato o negato le dimostrazioni metafisiche dell'immortalità dell'anima. — Essi hanno ammesso questo dogma, ma non hanno saputo provarlo metafisicamente. La *Filosofia di Lione* ed il suo annotatore, il Bautain ed il Cousin, hanno meritato lo stesso rimprovero. — Si propone di esporre qui le prove metafisiche dello stesso dogma, tali che, solo, la filosofia cristiana le ha date.

Eccoci finalmente giunti all'ultima, alla più importante, alle più preziose delle prerogative dell'anima umana, che esse divide cogli angeli ed anco collo stesso Dio, e che nissun'altra sorta d'anime non divide con essa L'IMMORTALITÀ. Essa è la condiziono la più nobile della sua natura, lo scopo il più sublime della sua esistenza, il più bel gioiello della sua corona, il titolo il più splendido della sua gran-

dezza, della sua eccellenza e della sua dignità. Siccome non sarebbe nè potrebbe essere immortale se non fosse spirituale, intelligente, libera; così la non sarebbe nè spirituale, nè intelligente, nè libera, se non la fosse immortale. Ancor più, perchè si leverebbe sì alto al di sopra del bruto, se dovesse spegnersi come il bruto, e se non avesse un tutt'altro e migliore destino? Che sarebbe venuta a fare in questa terra, se non ci avesse a trovare il cammin del cielo? A che le servirebbe di esistere nel tempo, se non fosse alla condizione di acquistare l'eternità? E perchè Dio ne avrebbe fatto la sua immagine per natura, se la non dovesse rassomigliargli pure per la durata? L'immortalità è dunque la grande prerogativa che fonda, che stabilisce, che spiega, che conferma tutte le altre prerogative: come tutte le altre prerogative sono la ragione, la prova, il suggello della sua immortalità.

Questa tesi, essa sola, spiega non solo l'uomo, ma anche, in certo modo, Iddio medesimo. Siccome, se Dio non fosse, l'uomo non sarebbe certo, non solo dell'immortalità, ma pure dell'esistenza della sua anima; così, se l'anima non fosse immortale, non si capirebbe più nulla, non solo della creazione del mondo, nè delle opere, ma neppure dell'esistenza di Dio. Questi due dogmi si rischiarano, si provano, si confermano l'uno coll'altro; essi sono, come li chiama san Tommaso, i preamboli necessari di ogni credenza e di ogni fede: *Præambula fidei;* essi sono la ragione di tutti gli atti liberi degli esseri intelligenti, il co-

dice di ogni legge, la regola d'ogni vita, il fine di ogni esistenza, il fondamento di ogni scienza, di ogui religione, d'ogni società.

Perciò i nemici dell'esistenza di Dio hanno sempre e dovunque combattuto l'immortalità dell'anima: come i nemici dell'immortalità dell'anima finiscono sempre per impugnare l'esistenza di Dio; e che l'ateo è necessariamente materialista, ed il materialista necessariamente ateo.

Sicchè dunque la tesi dell'immortalità dell'anima è, dopo la tesi dell'esistenza di Dio la più grave e la più importante delle tesi onde si occupa la filosofia. Ma il fatto si è che, solo la filosofia della natura, del senso comune e della ragion universale dell'umanità può studiare con profitto una simigliante tesi, circondarla di luce, stabilirla sopra basi solide e dimostrarla. Rispetto alla filosofia dell'immaginazione, del capriccio, del senso privato, della ragion particolare dell'uomo, e che non si dice razionalista se non per ridersi d'ogni ragione, in luogo di potere rischiarare e rifermare il dogma dell'immortalità dell'anima, non può che renderlo più oscuro, più incerto, e, secondo l'ha di già fatto, rilegarlo fra le opinioni dubbie e senza importanza dello spirito umano.

Di fatti, fra gli antichi filosofi gentili, non si è trovato che Aristotile che abbia trattato in filosofia questo grande subbietto. Ma Aristotile è, secondo si è veduto, il solo de' grandi uomini dell'antichità che, eccettuandone gl'intervalli tenebrosi in cui ha sacrificato, in cui è stato vittima dello spirito greco ed è

caduto ne' più lagrimevoli errori, ha costantemente seguito la filosofia della natura e dell'umanità. All'opposto, Platone, la cui filosofia, salvo quello che ha rubato agli Ebrei ed alle tradizioni, non ha nulla di fermo, di costante e di serio, non ha parlato dell'immortalità dell'anima che da oratore, da poeta e da romanziere. Ci ha lasciato sopra questo suggetto di belli ed eloquenti luoghi. Ma non sono che pagine ingegnose, che tratti di spirito, bei modi, periodi bene ordinati, più capaci a dilettare che ad istruire ed a convincere. Il medesimo Cicerone, sebbene entusiasta del libro di Platone sull'immortalità, non ha potuto a meno di confessarne il vuoto, l'inutilità, l'insufficienza, poichè ha fatto dire ad uno de' suoi interlocutori questa triste parola, che abbiamo già arrecato: « Allorchè leggo Platone, ammetto l'immortalità; ma appena ho deposto il libro, tutto il mio assenso svanisce. »

Col cristianesimo, essendo la vera filosofia apparsa nel mondo, circondata di tutti gli splendori che essa ha avuti dalla vera fede, solo, i Dionigi l'Areopagita i Tertulliani, i Lattanzi, i Cirilli, i sant'Agostino, i Tommasi e gli Scolastici hanno filosofato seriamente sul destinato immortale dell'anima umana. Ma al momento che questa filosofia veramente cristiana, combattuta, calunniata, spregiata dallo spirito pagano del Rinascimento e dal protestantismo suo parto, è stata sbandeggiata ed espulsa dalle scuole cattoliche, la vera psicologia la seguì nel suo ingiusto esilio. Si son perdute interamente di vista le vere dimostra-

zioni filosofiche sull'immortalità dell'anima, e non si è saputo provare altro che l'impotenza della ragione filosofica, isolata da ogni tradizione, di provare questa grande verità. Solo, non osando ancora di negarla altamente, si son contentati di rimettere alla Bibbia colui che vuol sapere che si abbia a pensare sulla sua fine dopo la morte.

Il Puffendorf ha detto così: « Gli è vero che il nostro animo nutre col più ardente affetto il pensiero dell'immortalità ed ha orrore della sua distruzione. Ed è vero che *molti* fra i pagani trassero da questi sentimenti la conchiusione che l'anima dell'uomo sopravvive alla sua separazione dol corpo; tuttavia la mente umana non può ottenere *che dalla* RIVELAZIONE DIVINA la piena ed intera certezza della sua immortalità e di riposarvisi tranquillamente » ([1]). Sicchè per questo preteso grande uomo della Riforma la credenza universale dell' umanità alla vita futura non sarebbe stata che l' opinione che *taluni pagani* dedussero dal desiderio che ha l'uomo, di vivere sempre, opinione che non potrebbe essere fondata sopra alcuna dimostrazione puramente metafisica.

Gli è vero che il Leibnitz disapprova altamente

([1]) « Quamquam animus hominis non solum ardenti cum affectu « immortalitati velut immineat, suique destructionem vehementer « aversetur, atque inde apud plerosque gentilium inoleverit persua- « sio de animæ a corpore separatæ duratione; ejusmodi tamen, circa « hæc, persuasio in qua animus hominis plane et firmiter quiescere « possit, ex solo Dei verbo hauritur » (*De Offic. Homin. et Civ. præfat.*).

una simigliante dottrina (*Lettera a Molane*), ma professando tutti i principii filosofici del suo correligionario, potè biasimarlo, ma non seppe nè potè confutarlo.

Il Montaigne, il primo dei filosofi cattolici che abbia filosofato fuori della filosofia formata e consacrata dal cattolicismo, ed i cui *orribili* [1] *Saggi* sono stati la Prefazione della filosofia materialista in Francia è state ancor più esplicito, direbbesi anche più unico del filosofo protestante. E non facendo più conto della rivelazione biblica che della filosofia, e tenendosi per detto: Che l'immortalità dell'anima non si prova e non può provarsi colla ragione, ha espresso così *i suoi sentimenti totalmente pagani* sulla morte: « Io mi tuffo, col capo chino, stupidamente, nella morte, senza considerarla e riconoscere che come una voragine muta ed oscura, che *m'inghiotte in un salto e mi spegne in un baleno* con un sonno potente, pieno d'insipidezza e d'insolenza.... Quest'è una cosa *troppo momentanea;* un quarto d'ora di passione, *senza conseguenza, senza potenza,* non merita punto di particolari precetti. » (SAGGI, lib. III, cap. 9 v. 12).

Saint-Évremond, altro bacalare del materialismo

---

(1) Questo detto è del Pascal: « I sentimenti (del Montaigne), ha detto egli, sull'omicidio volontario e *sulla morte* sono ORRIBILI. Egli ispira una noncuranza della salute, senza timore e senza pentimento. Che che si possa dire per iscusare i suoi sentimenti troppo liberi intorno a più cose, non si possono scusare *in alcun modo* i suoi sentimenti AL TUTTO PAGANI sulla morte (*Pensieri*, cap. 28). »

francese, senza aver negato in un modo tanto svergognato l'immortalità dell'anima, non ha mancato di accettare la dottrina della nuova filosofia antiscolastica: Che è una opinione indimostrabile per la ragione e dispettanza esclusiva della religione; poichè ha detto: « La ragione umana è tanto poco capace di *dimostrare*, per essa stessa, l' immortalità dell' anima, che la religione è stata obbligata di rivelarcela » (*Lettera* XIII). Lo sciagurato non si occupò affatto di questa *rivelazione;* dappoichè è noto che, invitato, in sulla morte, a *riconciliarsi con Dio*, rispose: « Vorrei riconciliarmi col mio appetito, che m'ha da gran tempo abbandonato; » e così dicendo, spirò, da vero epicureo, come avea vissuto, e finì della stessa morte di Petronio, morte che avea celebrato sopra a quella di Socrate, e cantato come *la più bella* (sic) e la più preziosa di tutte le morti.

Il Cartesio fu troppo cristiano per discendere cotanto basso; seguitando Platone, poichè pretese di ristorarne la filosofia, rimase spiritualista. Ma, avendo voluto filosofare, egli pure, fuori de' principii della filosofia cristiana, non s'è trovato punto più forte de' suoi complici in questa lagrimevole apostasia, intorno alla dimostrazione filosofica dell'immortalità dell'anima. Ad esempio di Platone, non fece che parlarne senza dirne nulla. La *Filosofia di Lione* ne è la pruova: questa raccolta completa, eco fedele, erede legittimo delle dottrine del Cartesio, non ha trovato, in tale eredità, altra dimostrazione *ab intrinseco*, o metafisica, del dogma di cui trattasi, che questa che non di-

mostra nulla: « La sostanza che non ha in sè naturalmente alcun principio di corruzione e di scioglimento è intrinsecamente immortale, ma la mente umana non in sè, ecc., perchè, secondo l'abbiamo dimostrato altrove, *è semplice*; dunque è immortale » [1]. Sopra questo sillogismo abbiamo a fare due osservazioni. Dapprima il privilegio dell'immortalità non appartiene affatto alla *sostanza*, in quanto è *semplice e non ha in sè naturalmente alcun principio di corruzione e di scioglimento*: dappoichè l'anima de' bruti ed anco l'anima delle piante, secondo l' ha sostenuto san Tommaso, sono veramente *semplici*, e *non hanno naturalmente in sè alcun principio di corruzione e di scioglimento;* e tuttavia esse non sono per niente immortali. L'immortalità non conviene che a quella sostanza che, *semplice in sè*, ha *pure* una *sussistenza* indipendente dalla materia, ciò che l'anima de'bruti e delle piante non hanno; e perciò, sebbene *semplice*, non è affatto immortale. Il sillogismo adunque del filosofo lionese riposa sopra un principio falso, e per conseguenza è falso, esso pure, e non *dimostra* nulla.

La seconda osservazione da fare sullo stesso argomento, è che questo falso sillogismo è tuttavia la sola dimostrazione *ab intrinseco* o *metafisica*, in favore del dogma dell'immortalità dell'anima, che la

---

[1] « Illa substantia est immortalis *ab intrinseco* quæ, in se et « natura sua, nullum habet corruptionis et dissolutionis principium; atqui mens humana, in se, etc., siquidem est omnino sim« plex, ut alibi demonstravimus: ergo, etc. » (*Loc. cit.* p. 185).

Filosofia di Lione abbia trovato nel bagaglio dottrinale che le hanno legato il Malebranche ed il Cartesio: dappoichè i sei altri argomenti che vi ha aggiunti non sono per essa che argomenti *ab estrinseco,* come essa li chiama, argomenti indiretti, estranei alla natura dell'anima, e che non hanno nulla di psicologico. Perciò dunque la pretesa dimostrazione *ab intrinseco* della scuola cartesiana, intorno all'immortalità dell'anima, racchiusa *in tre linee*, non è, nè più nè meno, che una buffoneria, e non dimostra che questo: « Che co' principii cartesiani, l'immortalità dell'anima è filosoficamente indimostrabile, e che ciò che si è ardito di chiamare la GRANDE FILOSOFIA in nissun luogo apparisce più *piccola* che su questo punto capitale della filosofia. »

Lo stesso commentatore della *Raccolta lionese* è di questo parere; dappoichè, in una nota che mostra, da sua parte, una grande franchezza, ma al tempo stesso un'ignoranza indicibile della vera filosofia, fa al suo padrone il singolare rimprovero « d'aver trattato dell'immortalità dell'anima umana nella sua *Metafisica speciale,* » ed afferma, in proprii termini: Che questa quistione non spetta che all'ETICA, non può essere sciolta che da' principi della morale, e che l'autore ha avuto tosto di trattarla prima di aver parlato della *libertà* e *della legge naturale* » ([1]).

([1]) « Quæstio de immortalitate mentis humanæ PERTINET AD « ETHICAM; nec solvi potest quin supponatur *existentia legis na-* « *turalis,* etc. Non igitur prius erat tractandum *de immortalitate,* « quam dictum fuisset de *libertate* et *lege naturali* » (*Loc. cit.*).

Il che è un formalmente affermare che l'immortalità dell'anima non può essere dimostrata da argomenti *metafisici;* il che è un fare plauso al fideismo del Puffendorf, del Montaigne, del Saint-Èvremont, del Bautain, o alla dottrina: Che non si può essere certo dell'immortalità dell'anima che per la Bibbia. Il che è finalmente un dar ragione al Cousin, che non si è vergognato di sostenere che questo dogma non solo non è stato dimostrato dalla ragione, ma che l'umanità non è ancora in istato di poterne imprendere la dimostrazione colla ragione. Quest'è il progresso che il cartesianismo, la *grande filosofia*, ha fatto fare alla ragione.

Per buona fortuna non è così. Non solo questa grande e fondamentale verità *può* essere, ma è *stata* da più secoli dimostrata, nel modo il più chiaro ed il più solenne dalla filosofia cristiana. Non è che dopo che sono stati dimentichi o trascurati i principii di questa filosofia della Tradizione e dell'umanità, non è che dopo che si è voluto creare ogni cosa per mezzo della ragione, che si è giunto al punto in cui siamo, cioè di disperare d'ogni potenza della ragione e di rinnegare la ragione. Facciamo adunque di riempiere questo vuoto che l'ignoranza e la cattiva fede hanno formato nella mente de' filosofi, rispetto al più importante de' dogmi della filosofia, dopo quello dell'esistenza di Dio. Arrechiamo in mezzo la bella e magnifica dimostrazione, la vera dimostrazione razionale e *ab intrinseco* dell'immortalità dell'anima, secondo ce l'hanno legata i grandi

uomini del cristianesimo; e, ad esempio di quell'antico filosofo, che provò il moto col muoversi, proviamo a' nostri avversari, che non se n'avvedono, la possibilità di questa dimostrazione, esponendola.

§ 133. S'incomincia ad esporre il grande argomento metafisico della filosofia cristiana, in favore dell'immortalità dell'anima, dedotto dalla sua SUSSISTENZIALITA'. — Il principio che « Ciò che non dipende da un altro essere per operare non ne dipende neppure per esistere » è incontrastabile. — Si prova che l'anima umana non dipende affatto dal corpo rispetto alle sue operazioni specifiche di COMPRENDERE, di RAGIONARE e di VOLERE. — Tutte le operazioni sensitive si fanno col corpo, ed è per ciò che logorano il corpo: mentre le operazioni intellettive non l'usano affatto.

Il nostro lettore dee ricordarsi che, nel libro DE' DOGMI ECCLESIASTICI, quest'antico formolario della filosofia cristiana, fondato sulle dottrine del primo de' filosofi del cristianesimo, san Dionisio l'Areopagita, si trovano queste parole: « Noi crediamo che l'uomo solo ha un'anima SOSTANTIVA: dunque le anime de' bruti non lo sono: *Solum hominem credimus habere animam* SUBSTANTIVAM; *animalium ergo animæ non sunt* SUBSTANTIVÆ. » Questa parola è d'una immensa importanza: dappoichè, lo ripetiamo, non è che nella SUSSISTENZIALITA' dell'anima che si trovano la sua storia e la dimostrazione metafisica della sua immortalità, dimostrazione che la sola filosofia cristiana ha somministrato.

Questa grande dimostrazione si ristringe in questo sillogismo. La cosa che non dipende affatto da una

altra cosa, rispetto al suo proprio essere, separata da quest'altra cosa, non perde affatto il suo essere: ma l'anima umana non dipende affatto dal corpo per rispetto al suo proprio essere: dunque, separata dal corpo, non perde, non può perdere il suo essere, nè cessare di esistere, cioè che essa è naturalmente ed essenzialmente immortale.

La maggior parte di questo argomento non ha bisogno di essere provata: essa ha, negli stessi termini che l'annunziano, la sua pruova; perchè è chiaro che la cosa di cui l'*esistenza* non dipende affatto da un'altra cosa, separata da quest'altra cosa, non cessa affatto, con ciò, di *esistere*. Gli accidenti, per esempio, non essendo che modificazioni della sostanza, ne dipendono per rispetto al loro proprio *essere*; separati dalla sostanza, perdono dunque il loro essere e non *sono* più nulla. Sicchè la bianchezza, non essendo che un accidente di certi corpi, non *è* che in quei corpi; essa dipende da essi, per rispetto al suo *essere* e sparisce intieramente e cessa di essere al momento in cui que' corpi non *sono* più. Se tutti i corpi bianchi cessassero d'essere, la bianchezza non sarebbe più che in potenza, allo stato logico o come una cosa *puramente possibile*, o come essere di ragione; ma, rispetto alla bianchezza in *atto*, la bianchezza *reale*, non ce ne avrebbe più sulla terra. Gli è il medesimo della scienza, che non è che un accidente dell'animo: se tutti gli spiriti umani fossero distrutti sul nostro globo, ci avrebbe sempre della scienza *possibile*, ma non ci avrebbe più *scienza esistente*.

Ma rispetto alle sostanze che hanno la sussistenza in esse stesse e per esse stesse, e la cui sussistenza non dipende affatto dalla loro unione con un' altra sostanza del medesimo genere o d'un genere diverso, esse possono bene, per la loro separazione da quest'altra sostanza, *cambiare* la loro maniera di sussistere ma non *perdere* totalmente la loro sussistenza, dappoichè, sebbene in un modo diverso, continueranno sempre a sussistere.

L'uomo che perde la sua moglie non è più uno sposo; l' uomo che perde i suoi figli non è più un padre; l' uomo che perde i suoi servitori non è più un padrone; l'uomo che perde i suoi sudditi non è più un sovrano. Ma, cambiando, per queste perdite, *la sua maniera d' essere*, gli *è* sempre l' *uomo* e lo stesso uomo di prima; e perchè? se non è perchè l'uomo non dipende da alcun altro uomo, per rispetto *al suo essere*, *alla sua sussistenza come uomo.*

Non ci ha nulla dunque di più vero, di più certo e di più chiaro di questa proposizione: « Una cosa che non dipende affatto da un'altra cosa, per rispetto al suo essere, può cessare d'essere unita a quest'altra cosa, senza perdere perciò il suo proprio essere. »

Dunque non abbiamo bisogno di provare che la minore del sillogismo scolastico che racchiude la dimostrazione *ab intrinseco*, metafisica, diretta e completa della natura immortale dell'anima umana. Ed eccola, questa prova, fondata sui principii della filosofia cristiana, che abbiamo spesse volte ricordato nel corso di quest'opera. Gli è qui il luogo di svilupparli

di più, e di farne la più grande e la più importante applicazione.

Ogni agente non opera che secondo la natura, le condizioni, le leggi della sua esistenza, perchè l'operazione di ogni agente non è che il suo essere agente, il suo essere in azione, il riflesso fedele del suo essere: *Operatio sequitur esse;* e tutto ciò che agisce, dice san Tommaso, non ha che nella stessa misura e nello stesso modo, l'essere e l'operazione: *Unumquodque similiter habet esse et operationem* (1 p., q. 75, art. 25). Ed è, segue il santo Dottore, perchè l'operazione non incominciando ad essere possibile che dall'istante in cui l'essere è in *atto*, l'essere non *opera* che nella stessa misura e nelle stesse condizioni nelle quali esso è; come un corpo non produce il calore in un altro corpo che nella misura nella quale *è* caldo [1], e che non è già il calore, ma il corpo caldo che scalda. Ciò che opera per sè, e indipendentemente da ogni altro essere, sussiste per sè e indipendentemente da ogni essere: *Quod per se operatur per se subsistit.* L'essere e l'operazione si spiegano si traducono, si conoscono e si misurano l'uno per l'altra; e, come ciò che *è* per sè, *agisce* per sè, così ciò che *agisce* per sè *è* per sè: *Quod per se* EST *per se* AGIT, *et quod per se* AGIT *per se* EST. Perciò, nel

---

(1) « Nihil potest per se operari nisi quod per se subsistit; non « enim est operari nisi entis in actu; unde eo modo aliquid ope- « ratur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, « sed calidum » (*Loc. cit.*)

vedere che ogni uomo compie, indipendentemente da ogni altro uomo, gli atti umani, se ne conchiude, giustamente, che ogni uomo ha l'*essere* a sè, ha il suo proprio essere, indipendentemente da ogni altro uomo. Lo stesso si deve dire di ogni bruto, per rispetto agli altri bruti; di ogni pianta, per rispetto alle altre piante.

Questa dottrina, tanto vera rispetto alle operazioni che sentono della natura e della sostanza dell'agente, lo è pure per rispetto alle operazioni che risultano da suoi accidenti e dalle sue relazioni. Perciò nel vedere che un tale, nella società dimestica, politica e religiosa, *opera* in un modo totalmente indipendente da tutti gl'individui che compongono cotali società, se ne inferisce che vi gode *un'esistenza* indipendente, che ne È il potere ed il capo.

Posto questo, non si ha, nella presente quistione, che a convincersi che l'anima umana non dipende affatto dal corpo per rispetto alle sue *operazioni* per essere certi che essa non dipende neppure dal corpo per rispetto al suo *essere;* che essa ha un essere, una sussistenza sua propria, indipendentemente dal corpo; che essa non ha bisogno del corpo per *esistere*; che essa può esserne separata senza cessare di essere, e che, per la *natura* e per l'essenza che Dio le ha dato, essa è necessariamente immortale.

Lo stesso uomo, riunendo in lui le tre specie di vita nelle quali si ristringe ogni vita, la vita *intellettiva,* la vita *sensitiva* e la vita *vegetativa,* ne eseguisce tutte le operazioni che vi si rapportano, ed in

lui l'essere che *vegeta* e che *sente* è lo stesso essere che *comprende.* Non pertanto le sue operazioni *specifiche* sono le operazioni intellettive, perchè è a cagione dell'intelletto che si distingue da tutti gli altri *composti* animali, che è d'una specie diversa da quella dei bruti e delle piante, che forma una specie a parte e che è l'UOMO. Or chi può mettere in dubbio che esso eseguisca indipendentemente dal corpo, le operazioni intellettive, esclusivamente proprie alla sua specie, e di cui egli solo è capace fra tutti i composti viventi?

La prima di queste operazioni è quella per la quale l'intelletto estrae dalla specie sensibile, o dal fantasma che gli è porto dall'immaginazione la specie intelligibile, rende universale il particolare, si forma l'idea generale delle cose, e comprende. Or, secondo l'abbiamo lungamente provato discutendo sull'origine delle idee (§ 6, vol. II, p. 55 e seg.), in vece che il corpo prenda la minima parte nel compimento di queste sublime, ineffabile e divina operazione, essa non ha luogo che in quanto tutto ciò che è individuale, particolare, racchiuso nelle condizioni del tempo e del luogo (τοῦ *hic et nunc*), in una parola che tutto ciò che è corporeo ne è interamente rimosso. L'intelletto, potenza universale, non solo non può vedere che in un modo universale pure il particolare, ed è ciò che dicesi comprendere; ma non può vederlo che in virtù di una facoltà essa pure universale, perchè l'universale non può affatto uscire dal particolare, come l'infinito non può uscire dal finito. Or ogni operazione

risultante dalla materia e dal corpo non è e non può essere che materiale, corporale, cioè a dire particolare, e quindi diametralmente opposta all'operazione intellettuale. La potenza corporea non può essere all'intelletto d'alcun utile e di alcun soccorso. In luogo dunque che la potenza corporea possa concorrere al compimento dell'operazione intellettuale, essa non potrebbe che contrariarla, come una forza qualunque, spingendo un corpo verso il lato manco, in luogo di ajutarlo non potrebbe che impedire l'uomo di muovere lo stesso corpo verso il lato destro. La trasformazione adunque della specie sensibile in ispecie intelligibile, della percezione particolare in concezione universale, dell'immagine, in idea, non è e non può essere che l'operazione del solo intelletto; il corpo non vi prende nè può prendervi la minima parte. Non è già perchè è unito al corpo, ma *sebbene* unito al corpo che l'intelletto si leva al di sopra del corpo e d'ogni corpo, all'altezza dell'Angelo ed anco di Dio, che l'intelletto LEGGE, *intus legit*, nella natura, nell'essenza delle cose, le comprende.

La seconda operazione della vita intellettiva è il ragionamento; ed il ragionamento, pure quando è applicato a'corpi, non si fa che *senza* il corpo e senza il minimo concorso del corpo. Dappoichè il ragionare sui corpi, è confrontare le *idee* che l'intelletto si è formato intorno alla natura e le proprietà dei corpi; è un cercare di *comprendere* i corpi, cioè di conoscerli per quelli che hanno di più incorporeo. Il ragionamento sui corpi è dunque un'operazione di

spettanza esclusiva dello spirito, ed i corpi non fanno che l' uffizio di sudditi e non di cooperatori, pure nell'operazione che li risguarda.

Con più forte ragione, il corpo non entra per niente ne' ragionamenti intorno alle cose dell' ordine puramente intellettuale e loro rapporti. Diffatti quando ragioniamo sulla natura di Dio, degli angioli e dell'anima; sulle idee, sui principi, sulle dottrine, sui fini, sulla religione, sulla morale, sulla filosofia, sulle leggi e sui doveri, dimandiamo, cerchiamo il minimo soccorso al nostro corpo? Non dobbiamo, per contrario, sforzarci di fare astrazione da tutto ciò che è sensibile e corporeo; non dobbiamo noi trasportarci in un nuovo mondo, dove nulla di corporeo e di sensibile non penetra, se vogliamo ben ragionare sopra simiglianti subbietti? Perchè, siccome ce ne previene la Scrittura, fino a che l'uomo si trova nella region animale, e che non è posto a una distanza infinita del mondo corporeo, egli è incapace di niente conoscere delle cose pertinenti allo spirito di Dio; potendo solo lo spirito discutere dello spirito e della verità intellettuale, morale e religiosa, che non è che il riflesso dell'intelligenza, la parola della bocca di Dio: *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei; quia spiritualiter examinatur* (1 *Cor.* II 14) *in omni verbo quod procedit ex ore Dei* (*Matth.* IV, 4).

Gli è il medesimo per rispetto alla volontà che è la terza ed il compimento delle operazioni intellettuali. Noi possiamo ben volere le cose *corporali*, ed anco preferirle alle cose spirituali; ma se il corpo

ha qualche parte in questa scelta, gli è piuttosto per contrariarne che per facilitarne la libertà. Del resto la libertà, secondo l'abbiam veduto, non è che il *giudizio* libero rispetto all'azione: *Liberum de actione judicium*, cioè un giudizio che non prende consiglio che dall'intelletto, che non si rischiara che de'lumi della ragione; in guisa che non ci ha nulla di men corporeo, nè di più spirituale, che non dipenda meno dal concorso del corpo e sia di più spettanza dello spirito, quanto l'atto per cui l'anima si determina a volere ciò che vuole, e non volere ciò che essa non vuole.

Ecco ancora, in favore di questa tesi, una di quelle similitudini tolte dall'ordine fisico per le quali san Tommaso rende sì chiari e sì potenti le più alte verità dell'ordine intellettuale:

« Ogni strumento, dice egli, che non si altera punto, che non si deteriora e che non si logora, è uno strumento di cui nissuno se ne serve: dappoichè gli è impossibile di servirsi d'uno strumento qualunque senza alterarlo, deteriorarlo, logorarlo in modo che dopo qualche tempo non se ne possa più servire. Or per l'esercizio delle operazioni puramente intellettuali dell'anima, il corpo non subisce la minima modificazione, il minimo cambiamento. Dunque il corpo è uno strumento (se tale dee dirsi) di cui l'anima non se ne serve affatto nel compimento delle sue operazioni intellettuali, cioè che esso non è affatto lo strumento dell'anima in queste operazioni, e che esse si fanno senza il concorso istrumentale del corpo,

Dunque l'anima umana è indipendente dal corpo per rispetto alle sue operazioni specifiche, e quindi l'è anco per rispetto al suo *essere*,

Per contrario nissuna sensazione può aver luogo nell'essere sensibile senza un cambiamento qualunque in uno de' suoi sensi. Nella visione, per esempio, la pupilla è affetta e modificata dalla specie del colore; nell'udito, il timpano dell'occhio l'è della specie del suono. Ugualmente, nelle altre sensazioni, l'organo subisce sempre una modificazione per parte dell'oggetto corporeo che l'impressiona, e questa modificazione è tanto più capace d'alterare il senso quanto l'impressione dell'oggetto corporeo è più intensa e più ripetuta; in guisa che, simile ad uno istrumento da taglio di cui si fa soverchio uso, ogni senso, sentendo troppo spesso il suo sensibile *proprio*, si logora, si prostra e finisce per non più sentire.

Il che prova che l'animo sensitiva si serve del corpo, come d'uno strumento per sentire; che le operazioni sensitive si fanno col concorso e nella dipendenza del corpo, e che, per conseguenza, l'anima puramente sensitiva non esercita alcuna operazione, essa sola, *senza* del corpo; che tutte le sue operazioni sono del corpo e dell'anima al medesimo tempo di tutto il congiunto, di tutto il composto. Ma, per la stessa ragione che l'anima umana si forma le idee, ragiona e vuole, senza che, per tali atti, il corpo subisca la minima alterazione; gli è chiaro che il corpo non vi prende alcuna parte, non ci presta il minimo concorso, e che Aristotile ha avuto ragione di stabilire

che fra tutte le operazioni dell'anima, gli atti intellettivi soli si fanno fuori di ogni azione degli organi corporei (1).

Gli è vero che, talvolta, il corpo si trova affaticato dalle operazioni puramente intellettuali della mente; ma non accade che *accidentalmente* quando lo spirito ha bisogno d'avere pronti i fantasmi o le immagini degli oggetti materiali, per estrarne la specie intelligibile. Or, nella percezione di tali immagini, le forze sensitive hanno una gran parte (2).

Questo pure accade perchè l'uomo, occupandosi degli oggetti puramente intellettuali, trascura spessissimo le cure che deve al suo corpo, e lo priva degli alimenti, del sonno, del riposo, dell'esercizio che son necessari per eseguire gli atti della vita animale. In vece dunque che il corpo prenda la minima parte agli atti dello spirito, gli atti dello spirito l'impediscono d'esercitare i suoi propri atti corporei, e con più ragione l'impediscono di concorrere come stru-

---

(1) « Aristoteles posuit quod solum *intelligere*, inter opera animæ, « sine corporeo organo exerceatur. *Sentire vero*, et, consequenter, « operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt, cum aliqua cor« poris immutatione; sicut, in videndo immutatur pupilla per spe« ciem coloris; et idem apparet in aliis; et sic manifestum est quod « anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam, per « seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti » (I p., q. 75, art. 3).

(2) « Si vero, in intelligendo, fatigetur corpus, hoc est per acci« dens: in quantum intellectus indiget operatione virium sensiti« varum, per quas ei phantasmata præparentur » (*Loc. cit.*).

mento a questi medesimi atti dello spirito. In tutti i casi, non è evidente che, o ci formiamo delle idee, o ragioniamo, o vogliamo, queste operazioni che compiamo nell'intimità della nostra intelligenza non producono *per sè* il minimo cambiamento nel nostro corpo, e che vi resta indifferente ed estraneo? Non è egli chiaro che il nostro intelletto compie esso solo, senza il concorso d'alcun organo corporeo, i suoi propri atti, e che l'anima umana non dipende in alcun modo dal corpo, per le sue operazioni puramente intelligibili?

§ 134. Si spiega in qual modo veramente l'anima umana, sebbene abbia bisogno dei fantasmi corporei per formarsi le idee, non dipende affatto dal corpo, nella sua operazione del COMPRENDERE. — Quest'è una prova che è incorruttibile per sè.

Si potrebbe opporre: « L'intelletto umano, secondo la dottrina scolastica delle idee, non vede nulla o non può veder nulla durante questa vita, senza il fantasma: *Intellectus humanus in statu præsentis vitæ, nihil videt sine phantasmate.* Or il fantasma o l'immagine dell'oggetto esterno, che l'intelletto cambia in idea, non giugne alla fantasia che per mezzo de' sensi. Dunque ha egli un bisogno assoluto del corpo per formarsi le idee; e quivi dipende dal corpo, pure per rispetto alla sua operazione *specifica*, l'operazione del comprendere. »

La risposta a questa difficoltà si trova in questa stessa dottrina scolastica dalla quale è stata tolta, e

che abbiamo sviluppato più sopra (vol. III, § 48, 49; e *Appendice* 1). Non abbiamo dunque a fare altro che ricordarla per ridurre al nulla la dottrina di cui trattasi.

Talune forme sono talmente dipendenti dalla materia che esse non possono naturalmente avere e non hanno affatto d'essere fuori di essa e senza di essa. Tutte le forme delle cose solamente sensibili e tutte le forme dei vegetali e degli animali si trovano in questa condizione. Altre forme per contrario, sono talmente lontane e indipendenti dalla materia che non possono *essere* nella materia e colla materia; tali sono le forme angeliche. Per questo, secondo l'abbiamo fatto spesso osservare, esse si chiamano *sostanze* SEPARATE, cioè sostanze separate, per loro natura, da ogni unione colla materia. Le anime umane occupano il giusto mezzo tra queste due specie di forme: esse sono *nella* materia e per queste esse partecipano alla condizione dell'anima de' bruti; ma esse vi sono in modo che il loro *essere* non è punto legato alla materia, non dipende affatto dalla materia, e perciò esse partecipano alla condizione degli angeli. Sicchè l'anima del bruto non *è* che *in* e *con* la materia. L'angelo *è* ed *opera* fuori de' *sensi* e della materia. L'anima umana partecipa a questa doppia condizione, in quanto *è* ed *opera* indipendentemente *senza* la materia, ma non ha il suo *essere* completo, la sua operazione perfetta, che *nella* materia.

Ed è perchè Iddio, secondo l'abbiamo fatto notare dopo di aver creato le nature puramente intellettuali

gli angeli, capaci di veder l'universale senza il soccorso del particolare, o di *comprendere* senza il corpo; e dopo di avere formato le nature puramente sensitive, i bruti, che non veggono *in alcun modo* l'universale, e che non comprendono nulla: *Quibus non est intellectus;* onde vi fosse gradazione, gerarchia e ordine nelle sue creature, Dio ha fatto la natura al tempo stesso *intelligente* e *sensibile*, l'uomo capace di veder l'universale o di comprendere, come gli angeli, ma di non veder l'universale che per mezzo del particolare, di non comprendere che pei sensi, o d'avere de' sensi ed un corpo. L'uomo adunque, posto nel primo ordine degli esseri sensibili, e nell'ordine ultimo degli esseri intelligibili, ha bisogno a cagion della debolezza della sua virtù intellettiva, di scorgere il particolare, per potere estrarne l'universale, e, per conseguenza, ha bisogno de' sensi, che gli attestino l'esistenza delle cose sensibili, e lo mettano in istato di formarsi le idee e di esercitare la prima delle sue operazioni intellettuali. Ma, lo ripetiamo ancora, poichè non può esserlo ripetuto abbastanza: l'intelletto umano non ha bisogno delle immagini, trasmesse dal corpo per formarsi le idee, che come lo scultore ha bisogno del marmo e del legno per fare delle statue, o, secondo l'ha detto san Tommaso, l'intelletto non ha bisogno di fantasmi forniti da' sensi che come *materia*, e non come *strumento* delle sue operazioni. Or, lo statuario, cambiando un masso informe di marmo o un tronco di quercia in statua, opera *sopra* e non *colla* pietra o col legno; similmente l'intelletto, trasformando il

fantasma sensibile in specie intelligibile, l'immagine dell'oggetto particolare in concezione universale, in idea, esercita la sua forza intellettiva *sopra* e non *con* il fantasma e l'immagine. Gli è vero che la causa *materiale* si dice sempre *causa;* ma non è causa che per estensione del termine; essa è la men nobile fra le quattro specie di cause riconosciute dalla scienza; essa non è causa vera; perchè l'idea della causa vera racchiude l'idea dell'attività, e nella materia *di cui* si fa qualche cosa tutto è passivo, niente non è attivo, tutto *patisce* e nulla non *agisce*. La causa vera è la causa *efficiente*, perchè essa è attiva e niente che attiva; essa sola opera. Perciò dunque siccome il marmo od il legno non sono nè *l'organo* nè lo *strumento* dell'operazione artistica; così il fantasma o l'immagine sensibile non è nè *l'organo* nè lo *strumento* dell'operazione intellettiva. E siccome l'operazione artistica si fa *sopra* e non *con* la materia, e rimane indipendente dalla materia; così l'operazione intellettiva si compie *sopra* e non *con* i fenomeni del corpo e rimane indipendente de' fenomeni del corpo.

Finalmente, sebbene il marmo od il legno vengano a mancare all'operazione artistica, lo scultore rimane sempre uno scultore, sempre *in potenza* di formare statue. Così, sebbene, per la separazione del corpo, i fantasmi degli oggetti esterni vengano a mancare all'operazione intellettiva, l'anima umana rimane sempre una sostanza intelligente, sempre in potenza di formarsi le idee. Siccome, per la stessa

ragione che lo scultore è indipendente dal marmo e dal legno per rispetto alla sua operazione, l'è anco per rispetto al suo essere, ed ogni riposo del lavoro non altera punto il suo *essere* di artista; così, per la medesima ragione che l'anima umana è indipendente da fantasmi sensibili per rispetto alla sua operazione, essa l'è anco per rispetto al suo essere, e la sua separazione del corpo non reca affatto alcun danno al suo *essere* di sostanza intelligente.

Questa dottrina è di san Tommaso, ed ecco il modo chiaro, preciso e solido con cui l'ha esposta: « Gli è impossibile che il principio intellettuale faccia uso di un organo corporeo per comprendere; perchè ogni organo corporeo *determina* naturalmente, cioè precisa; individua la cosa a cui si applica. In luogo dunque di poter servire a *rendere universale il particolare* (in che consiste l'*intellezione*), non può fare che *particolareggiare* l' universale ed impedire l' *intellezione* della cosa. Se dunque l'intelletto si servisse di un organo corporeo per comprendere, non potrebbe affatto formarsi la specie intelligibile, la concezione universale, l'idea di tutti i corpi; non potrebbe affatto comprendere i corpi. Quando si ha, per esempio, gialla la pupilla dell'occhio (come avviene agli iterici), tutti gli oggetti appariscono gialli. Se un vaso di cristallo ha un colore determinato, il liquore postovi presenta lo stesso colore. Ed è perchè, per un organo corporeo, non si possono percepire che corporalmente le cose, e che un organo o un mezzo corporeo avvolge nella sua corporeità la cosa, e gliela fa parte-

cipare, Or questo principio intellettuale che si chiama *spirito* o *intelletto*, non percepisce che intellettivamente o in un modo universale gli oggetti; gli è dunque chiaro che opera per sè medesimo, e che il corpo non ha alcuna parte nella sua operazione [1]. »

« Gli è vero che l'intelletto umano ha bisogno del corpo per agire; ma non ne ha affatto bisogno come di un organo o di un istrumento, ma come dell'oggetto o della materia della sua operazione. Dappoichè i fantasmi degli oggetti esterni che ci vengono per il corpo sono, rispetto all'intelletto, nello stesso rapporto che il colore lo è rispetto alla visione. Come l'occhio vede *il* colore e non vede *per* il colore, così l'intelletto percepisce *i* fantasmi e non percepisce *pei* fantasmi. Perciò dunque, siccome il bisogno che ha la virtù sensitiva degli oggetti esterni sensibili per *sentire* non impedisce che l'animale sia un essere sussistente in sè e indipendentemente da tali oggetti, così il bisogno che ha l' intelletto dei fantasmi corporei per comprendere non lo impedisce affatto di essere sussistente in sè e indipendentemente da quei fantasmi » [2].

---

(1) « Impossibile est quod principium intellectuale intelligat per « organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi « corporei prohiberet cognitionem omnium corporum. Sicut si ali- « quis determinatus color est non solum in pupilla, sed etiam in « vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur « intellectuale principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, ha- « bet operationem per se, cui non communicat corpus » (I p., q. 75, art. 2).

(2) « Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut orga-

Sviluppiamo ancora di più quest'importante dottrina. Se voi rompete la lama di una spada, non ci ha più spada. Or siccome quell'acciaro, essendo posto in pezzi ovvero ossidato, il suo essere accidentale di spada sparisce esso pure; così, dicono gli scolastici, una volta che il corpo del bruto è corrotto, il suo essere sostanziale si corrompe, esso pure, e la sua anima dileguasi: *Sicut corrupto seu fracto ferro, corrumpitur esse gladii; ita, corrupto corpore bruti, et abesse debet ipsius anima* (TESTA). È proprio di ogni forma che non è che una potenza, non avente operazione sua propria, e indipendente dal corpo organico che essa anima e fa vivere, di non avere neppure una sustanza propria a sè e indipendente dal corpo, e di non potere più *essere*, separata dal corpo. Ma nulla di simile può accadere all'anima intellettiva.

Una cosa non può corrompersi che per *accidente* o per sè. La cosa corrompesi per *accidente*, quando il soggetto che gli serve di sostegno si corrompe o si altera: come la bianchezza in un pezzo di tela o di carta lascia di *essere*, quando la tela o la carta sono distrutte; come la forma del cerchio non *è* più quando si spezza la superficie avente la forma del cerchio. Ed è a questo modo che si corrompono le

---

« num quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma « enim comparatur ad intellectum, sicut color ad visum. Sic au- « tem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. « Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exte- « rioribus sensibilibus ad sentiendum » (*Ibid., ad 3*).

anime dei bruti e delle piante, e con più ragione tutte le forme sostanziali dei corpi inorganici che non hanno operazione, e perciò, essere colla materia, ed essenzialmente aderente alla materia. La cagione si è che in tutte queste cose l'*attualità dell'esistenza* è il proprio non della forma nè della materia sole, ma di tutto il composto di materia e di forma, e sebbene la forma sia sempre la ragion formale ed intrinseca dell'essere, o di un tale essere, in ogni composto, tuttavia, nei composti del genere di cui trattasi, l'essere appartiene a tutto il composto, e non ad una sola delle sue parti. È tutto il composto che è, e, per conseguenza, il composto disciolto, non ci ha più *essere* di questo stesso composto, e la forma sparisce al tempo stesso che la materia ne è alterata o corrotta per passare sotto un'altra forma.

Or l'anima umana, secondo l'abbiamo diffusamente dimostrato (cap. XII), non si trasmette affatto pel seme come le anime delle piante e dei bruti, ma essa è creata immediatamente da Dio. Avendo dunque il suo essere per creazione, e non per *emanazione* da una virtù corporea, avendo il suo essere *fuori* del composto, e non pel composto, avendo il suo essere *prima* della sua unione, e non già per la sua unione col corpo, essa non può perderlo per la sua separazione dal corpo; perchè come potrebbe, per la sua separazione dal corpo, perdere quest'essere che non ha affatto dalla sua unione col corpo? Dunque l'anima intellettiva non può corrompersi per *accidente*. Essa non può neppure corrompersi *per sè*.

Perchè tutto ciò che è corruttibile per sè, dice il celebre commentatore di san Tommaso, il cardinal Gaetani, non lo è che in quanto ha l'essere separabile da qualche cosa che gli appartiene. Ma una forma sussistente in sè o per sè non ha affatto il suo essere separabile da alcuna cosa che le appartiene; dunque essa non è affatto corruttibile per sè. La minore di questo sillogismo, cioè: *Che in una forma sussistente per sè, l'essere non è separabile da alcuna cosa che gli appartiene*, è manifesta; dapprima, perchè, in una tale forma, l'essere è una medesima cosa con *tutto* ciò ch'essa è *attualmente,* e *nissuna* cosa non è separabile da essa stessa: poscia, perchè una forma sussistente è una forma in *atto primo*, e *l'atto primo*, è l'essere. Per conseguenza, dal momento che questa forma è sostanza, come l'anima umana, o dal momento in cui Dio l'ha creata, l'essere le conviene secondo *tutto* ciò che essa è; essa non ha dunque un essere separabile da qualche cosa che le è propria. Dunque ancora una volta, l'anima umana non è incorruttibile, perchè è semplice, perchè una cosa che non è *che semplice*, come l'anima dei bruti, può avere ed ha di fatti *l'essere separabile da qualche cosa che gli appartiene*, cioè, separabile dal composto, in cui solamente essa È in atto. L'anima umana non è incorruttibile per sè che per la stessa ragione onde l'è l'angelo e Dio medesimo, per la ragione che essa è non solo *semplice*, ma ancora *sussistente per sè*, ed intelligente per sè, e non già per il corpo. Solamente, Iddio è sussistente per sè, per necessità

di sua natura e perchè è l'unico Essere a cui l'ASEITA' conviene per essenza, ed in cui l'essere e l'essenza sono assolutamente la medesima cosa; mentre l'anima umana non è sussistente per sè che per grazia, in un modo contingente, e perchè Dio, creandola separatamente dal corpo, le ha largito la grande prerogativa d'essere in essa stessa, ed essa stessa senza il corpo. Ma, stabilito il fatto della sua creazione, essa è tuttavia realmente sussistente per sè, ed in conseguenza essa non può corrompersi per sè.

Invano adunque si opporrebbe « che l'anima umana non è essa il suo proprio essere, perchè, contrariamente a ciò che è il proprio di Dio, l'essere non è nè la sua essenza nè la sua quiddità, e che perciò, l'essere essendo in essa separabile dall'essenza, essa ha l'essere separabile da qualche cosa che le appartiene, ed è corruttibile per sè. » Certo, gli è vero che l'anima umana non è il suo proprio essere, ma questo non prova che questa sola cosa: che essa non è Dio, e che, come ogni altra sostanza spirituale, creata dalla stessa virtù divina che l'ha tratta dal nulla, potrebbe assolutamente rientrare nel nulla; questa prova che essa è assolutamente *annichilibile*, ma non che essa sia *corruttibile*, poichè nissuna sostanza sussistente *attualmente* per sè non è corruttibile per sè.

§ 135. L'annichilazione dell'anima umana è possibile, ma d'una possibilità che non può mai essere tradotta in atto. — Prove che Dio, potendo ASSOLUTAMENTE annichilire l'anima, non l'annichilerà affatto. — Altre belle considerazioni di san Tommaso, sulla SUSSISTENZIALITA' dell'anima, come ragione della sua immortalità.

Rispetto alla annichilazione, gli è certo che ogni cosa creata, quantunque perfetta, può *assolutamente* essere tornata al nulla; dappoichè, niuna cosa creata non essendo il suo proprio essere, può esserne spogliata, e divenire ciò che la era prima della sua creazione, cioè a dire NULLA. Ma questa possibilità *assoluta*, per parte della nostra anima, d'essere ridotta al nulla, non può far nascere alcun dubbio sulla sua immortalità. Dapprima, gli è sempre vero che essa non è corruttibile per sè, perchè ciò che si corrompe è quello che si scioglie in parti, le quali, dopo la loro separazione, restano sotto altre forme e in diverse maniere. Ma nè l'essere separato dall'essenza, nè l'essenza separata dall'essere non possono sussistere. Sicchè se l'anima cessasse d'essere per l'annichilazione, non rimarrebbe alcuna parte d'essa, ed essa non finirebbe affatto per corruzione. Inoltre la stessa possibilità d'essere annientata è bene, per l'anima, lo riconosciamo, una possibilità assoluta, che nissun filosofo nega; ma la è una di quelle possibilità che, secondo la vera scienza, non possono mai ridursi in *atto: Possibilitas nunquam ad actum reducenda.*

Cicerone, rendendo testimonianza alla verità dei sentimenti i più intimi dell'anima, ha scritto queste belle e magnifiche parole: « La stessa nostra natura nella profondità de'suoi secreti, giudica che le anime sono immortali. Nella nostra mente avvi un presentimento incancellabile della vita futura, che vi si ripete di continuo come un eco, un augurio, una profezia: *Natura ipsa de immortalitate animorum tacita judicat. Inhæret mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum.* » (*Tuscul.* I). Gli è dell'immortalità come della libertà: non è solamente una credenza dell'anima, ma anco un sentimento naturale del cuore, impresso profondamente in noi, e così poco suscettibile d'essere sconosciuto che d'essere distrutto. Ogni uomo si sente immortale, come si sente libero. A meno dunque di ammettere che il Creatore abbia voluto ingannare la più nobile delle sue creature terrestri, dandole un sentimento falso e che non avrà mai la sua realtà, non si può sospettare che Dio, sebbene lo possa, voglia annientare l'anima umana.

Abbiamo veduto che la nostra anima vuole ogni bene e per sempre, cioè a dire che essa vuole il bene infinito, e vuole goderne eternamente: quest'è l'istinto il più reale, il più violento, il più necessario della sua natura e del suo essere. Ma gli è chiaro che, la nostra anima non aggiungendo, non potendo aggiungere questo fine nella presente vita limitata da ogni parte, un'altra vita, una vita infinita, immortale, la è riserbata dopo morte. A meno adunque di ammettere che il Dio infinitamente sapiente

ed infinitamente buono, che ha accordato a tutti gli esseri i mezzi di giungere al loro fine, abbia voluto collocar l'uomo solo nella crudele condizione di non potere in alcun modo giungere al suo, non si può pensare che l'anima umana sia distrutta da questa stessa potenza infinita che l'ha predestinata ad esistere sempre.

Finalmente l'anima umana è stata creata *sussistente* per sè ed in sè; è la sua natura il suo proprio esso specifico, *inammissibile,* inalienabile. Essa è uscita naturalmente immortale dalla mente, dal cuore e dalla mano del suo Autore. Ancora una volta adunque, a meno d'ammettere che la verità infinita possa ritrattare la grande parola, la grande promessa che il suo dito ha scolpito ne' nostri cuori, e mettersi in manifesta contraddizione con essa stessa, non si può supporre un sol momento che Dio faccia perire coll'annientamento la nostra anima, che ha creato immortale.

Questa sussistenza, indipendente dal corpo, questa immortalità di natura, non erano punte dovute alla nostra anima più che la sua creazione. Ma una volta che a Dio piacque di darle questa natura, esente da ogni principio, da ogni causa di distruzione, ci ha dato abbastanza chiaramente ad intendere che non la distruggerà affatto, che Colui che le ha dato un essere immortale glielo conserverà, e che, avendola creata capace di sussistere sempre, ha solennemente dichiarato che la farà sempre sussistere. Dappoichè l'ipotesi dell'annientamento implicherebbe una di queste due cose: o che l'anima umana non è l'opera di

Dio, il che il colmo dell'assurdo; o che Dio è ingannatore, contraddittorio, incostante, non curandosi affatto del compimento delle sue volontà e dell'immutabilità de' suoi decreti, in una parola, che Dio non è Dio, il colmo della bestemmia e dell'empietà.

Perciò dunque basta di considerare quello che Dio l'ha fatta per sapere con giustezza quello che Dio la farà. Quello che essa è, è una garanzia solenne di quello che essa sarà; la sua natura ci rende compiutamente sicuri del suo destino, e basta leggere i titoli all'immortalità, che porta scritti nel suo proprio ESSERE, ne' suoi istinti, ne' suoi desiderii, nelle sue facoltà, per essere certi che essa non può essere, che essa non sarà annientata, ma che sopravviverà al suo corpo e non morrà mai.

Quest'è la vera e la sola dimostrazione *ab intrinseco* dell'immortalità dell'anima umana. Ma che vi si ponga ben mente; essa non toglie affatto la sua potenza e la sua forza irresistibile, trionfante, dalla *semplicità* della natura dell'anima. Questa qualità *per sè sola* non può fornire che una pruova iniziale, debole, equivoca, non una pruova completa, perentoria, assoluta, della gran tesi. Diffatti la filosofia cartesiana, non fondando la sua dimostrazione *ab intrinseco* che su questa qualità, s'è trovata, come l'abbiam veduto, al tutto impotente per fornire una simile dimostrazione; inoltre, non potendo negare la semplicità nè l'immortalità neppure all'anima de' bruti, essa non ha potuto sfuggire a queste conseguenze lagrimevoli che negando ogni anima a' bruti, considerandoli come

semplici macchine e mettendo sossopra ogni psicologia. Ed è per ciò che nella dimostrazione *ab intrinseco* che gli scolastici ci hanno dato, hanno avuto l'aria di non arrestarsi alla semplicità, qualità comune a tutte le specie d'anime, che per parlare distesamente della facoltà intellettiva, solo propria dell'anima dell'uomo; ed è anco per questo che segnatamente san Tommaso è ritornato, differenti volte, in questa immensa facoltà, come la sola di poter creare agli occhi della ragion filosofica un titolo incontestabile all'immortalità della nostra anima. Ecco altre belle considerazioni di questo grand' uomo su questo immenso soggetto.

Ciò che conviene ad una cosa, ha detto altrove, per una causa esterna ed accidentale, può bene essere separata della cosa tosto che sia cessata la causa per la quale apparteneva alla cosa stessa; ma ciò che conviene alla cosa *per sè*, o per sua natura e sua essenza, non può mai esserne separata. Perciò la *ratondità*, per esempio, non può essere separata dal cerchio, perchè è della natura e dell'essenza del cerchio d'essere tondo, e la rotondità gli spetta per sua natura e per sua essenza; ma un pezzo di bronzo, di figura circolare, può bene, se si spezza, perdere la sua rotondità, perchè la figura tonda non appartiene al bronzo più della figura quadrata, per sua natura e per sua essenza. Or la sussistenza o l'essere non appartiene affatto alla sostanza intellettiva per la sua unione del corpo, perchè non è già per la sua unione del corpo che essa comprende. L'oggetto di

questa facoltà, essendo dunque al di sopra del tempo è perciò sempiterno; e se essa compie questa sorte d'operazione senza il corpo, essa È anco indipendentemente dal corpo, perchè la maniera con cui la cosa opera è l'indizio certo della maniera con cui la cosa È. Dunque la sussistenza o l'essere non appartiene all'anima per alcuna causa esterna, ma le appartiene *per sè*, per sua natura e per sua essenza. Quindi essa non può affatto esserne spogliata per la sua separazione dal corpo, e per conseguenza la sostanza intellettuale è di sua natura incorruttibile (1).

« Il senso, ha detto pure san Tommaso, non conosce che l'essere (*esse*) circoscritto dal tempo e dal luogo, non conosce che l'essere determinato da *questo* tempo e da *questo* luogo. L'intelletto, per contrario, concepisce l'essere (*esse*) in un modo universale ed assoluto, per ogni tempo ed ogni luogo. Ma ogni essere desidera naturalmente d'essere (*esse*) nel modo conforme alla sua natura: in guisa che negli esseri

---

(1) « Quod convenit alicui *secundum se*, nunquam potest ab eo « separari, ab eo autem cui convenit *per aliud* potest separari, separato eo, secundum quod ei conveniebat. Rotunditas a circulo « separari non potest, quia convenit ei *secundum seipsam;* sed « æreus circulus potest amittere rotunditatem, per quod circularis « figura separatur ab ære... Unumquodque operatur secundum quod « est actu. Operatio rei indicat modum *esse* ipsius; species autem « et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem « intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde om- « nis substantia intellectualis est incorruptibilis, secundum natu- « ram suam » (I p., q. 50, art. 5).

capaci di conoscenza, questo desiderio segue la maniera propria di conoscere e l'armonizza con essa. Dunque ogni essere avente l'intelletto desidera naturalmente d'essere *assolutamente* o *per sempre*. Ma nissun desiderio naturale non può essere vano, e mancare dello scopo e del fine conformi alla sua natura. Dunque ogni sostanza intellettuale, per la ragione stessa che desidera d'*essere sempre*, sarà sempre, e per conseguenza è incorruttibile (1). »

Finalmente si leggono in san Tommaso questi altri bei luoghi sull'incorruttibilità naturale della nostra anima, secondo sostanza intellettuale:

« L'anima umana è veramente una sostanza distinta e separata dalla materia, tuttavia essa è *nella* materia... *Essa è distinta e separata dalla materia*, sotto il rapporto della virtù intellettiva, perchè la virtù intellettiva non è affatto la virtù propria d'alcun organo corporeo. La facoltà visiva, per esempio, è ben l'atto dell'occhio; ma la facoltà di comprendere non è punto l'atto del cervello, perchè si vede bene coll'occhio, ma non si comprende nè col cervello, nè con altro organo del corpo. La nostra anima è *nella materia*, in quanto

(1) « Unumquodque naturaliter, suo modo, *esse* desiderat. Desi-
« derium autem, in rebus cognoscentibus, sequitur cognitionem.
« Sensus autem non cognoscit *esse*, nisi sub *hic* et *nunc*. Sed intel-
« lectus apprehendit *esse* absolute, et secundum omne tempus.
« Unde, omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper.
« Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur
« intellectualis substantia est incorruptibilis » (I p., q. 75, art. 6).

la stessa anima che possiede la virtù intellettiva è al tempo stesso la forma del corpo ([1]). »

Ma l'anima, essendo forma del corpo, ne segue che il corpo non ha d'essere che per l'anima e nell'anima; perchè la materia non ha d'essere e quest'essere, che per la sua forma e nella sua forma. Ma non ne segue già che l'anima non abbia d'essere che nel corpo e pel corpo, poichè, sebbene sia forma del corpo, essa comprende di sua natura senza il corpo; essa ha la sua operazione specifica, l'uso dell'intelletto, fuori del concorso organico del corpo, e per conseguenza essa È pure, di sua natura, indipendentemente dal corpo.

Gli è vero che è ugualmente impossibile di trovare della materia senza forma, e della forma senza materia. Ma questa impossibilità, *assoluta* per rispetto alla materia, non è che *condizionale* per rispetto alla forma. La materia non può *in alcun caso* stare senza la forma; ma la forma non è inseparabile della materia che nel solo caso in cui essa materia sia talmente immersa nella materia ed associata alla materia, che non possa avere azione di alcuna sorta fuori della materia e senza la materia. Quest'è il caso

---

([1]) « Anima humana est quidem separata; sed tamen in materia ..
« Separata quidem est, secundum virtutem intellectivam: quia vir-
« tus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut
« virtus visiva est actus oculi. Intelligere enim est actus qui non
« potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio; sed
« in materia est, in quantum ipsa anima, cujus est hæc virtus, est
« corporis forma » (I p., q. 76).

dell'anima de'bruti e delle piante, che, per la ragione che non hanno azione, non hanno neppure sussistenza senza del corpo. L'anima umana, in quanto forma del corpo, non fa che comunicare alla materia corporea quest'essere, pel quale l'anima *sussiste* in essa stessa come opera per essa stessa, e pel quale, dell'anima intellettiva e del corpo, si fa un solo individuo, poichè lo stesso essere dell'anima è anco l'essere di tutto il composto. E poichè non è il medesimo delle altre forme, non essendo le altre forme affatto sussistenti, così le debbono spegnersi col corpo; quando l'anima umana, rimanendo sempre nel suo essere senza il corpo, sopravvive sempre alla distruzione del corpo [1].

San Tommaso ha detto pure: « Sì fatta è la perfezione dell'anima umana, che non può essere interamente immersa e racchiusa nella materia. Non ci ha nulla adunque che l'impedisce di essere, di sua essenza, la forma sustanziale del corpo, senza essere, per una delle sue facoltà, per la sua virtù intellettiva, atto del corpo [2]. » Ma, se l'anima non è l'atto del

---

(1) « Anima humana illud esse, in quo subsistit, communicat ma- « teriæ corporali; ex qua et anima intellectiva, fit unum: quia « illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ. Quod « non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes. Propter « hoc, anima humana remanet in suo *esse*, destructo corpore: non « autem aliæ formæ » (I p., q. 76).

(2) « Anima humana non est forma in materia corporali immersa, « vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et

corpo per rispetto a tutte le sue facoltà ed a tutte le sue operazioni, essa non l'è neppure per rispetto a *tutto* il suo essere. Essa è dunque un atto indipendente dalla materia, di cui essa è l'atto; ed un atto indipendente dalla materia può starsi senza la materia, e continuare ad essere senza la materia e fuori della materia.

Gli è vero che, secondo l'è stato osservato dallo stesso gran Dottore, il nostro intelletto non può conoscere le cose infinite che *in potenza* o *successivamente*, e che non conosce le cose infinite, *in atto*, neppure abitualmente nella loro distinzione (¹), non essendo queste che proprio dell'intelletto divino. Ma gli è anche vero che l'uomo *può* comprendere, e che il suo intelletto può cogliere l'immateriale e l'universale; questa potenza dell'uomo, questa sublime specialità dell'uomo, d'essere *in potenza* di comprendere tutto e di cogliere col suo intelletto l'immateriale e l'universale, è una prova evidente che quest'intelletto non è affatto l'atto del corpo (²). Perchè, il corpo non potendo attestare

---

« ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis « actum; quamvis anima, secundum suam essentiam, sit corporis « forma » (*Ibid.*).

(¹) « Sufficit quod homo possit intelligere omnia per intellectum « et ad hoc quod intellectus intelligit omnia immaterialia et uni- « versalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus » (I p. q. 76).

(²) « Intellectus noster potest intelligere infinita in potentia et « successive, non autem infinita in actu nec in habitu distincto » (I p., q. 86, art 2).

che il materiale ed il particolare, nissun *atto* del corpo dipendente dal corpo, non può avere dell'immateriale e dell'universale. Ma se, la nostra anima, in quanto intelligenza, non è atto del corpo, essa non è in alcun modo legata indissolubilmente col corpo, per *essere*, come se ne sta, senza per operare.

§ 136. Applicazione de' principii esposti all'anima delle bestie. — Strano errore di Platone intorno a questo soggetto. — Solo, la Teoria della filosofia cristiana, su questo medesimo soggetto, è ragionevole e solida. — Perchè l'anima delle bestie si spegne e deve spegnersi col corpo.

Per questi stessi grandi principii della filosofia cristiana, pei quali si prova evidentemente che l'anima umana è immortale, si prova pure, colla stessa evidenza, che l'anima dei bruti non l'è affatto.

San Tommaso, trattando la quistione dell'immortalità dell'anima umana, ha ricordato che Platone, avendo stabilito che *sentire* è lo stesso che *comprendere*, e che gli atti *sensitivi* e gli atti *intellettivi* sono ugualmente l'opera dell'intelletto, è stato obbligato di ammettere che ogni anima che sente è intellettiva, e che, per conseguenza, poichè le anime dei bruti sentono, sono, esse pure, intellettive. Ma essere intellettivo è avere un'operazione per sè, e per conseguenza anche un essere per sè, uua sostanza per sè, ed è esser immortale. Ecco dunque Platone obbligato d'affermare che le anime dei bruti pure sono sussistenti per sè ed immortali: *Plato intellectum et*

sensum attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, sic et sentire convenit animæ, SECUNDUM SEIPSAM; *et ex hoc sequebatur quod etiam animæ animalium brutorum sint subsistentes* (1 p., q. 75, a, 3). Quest'era, come si vede, un mettere allo stesso livello l'uomo ed il bruto; era un fare l'uomo bestia, e la bestia uomo: gli era un confondere tutte le nature, tutti gli esseri; gli era un riabilitare la metemsicosi. Ma queste le son pazzie e bestemmie. Ecco dunque questo dio de' filosofi convinto di non aver capito nè l'intelletto nè la sensazione, nè l'uomo nè il bruto e di avere rovesciato ogni scienza ed ogni filosofia. *Ecce quem colebatis.*

Quanto sono differenti le dottrine della filosofia cristiana su questo soggetto! Eccole colle loro conseguenze:

Siccome l'operazione specifica dell'uomo è *comprendere,* e l'operazione specifica della pianta è *generare,* così l'operazione specifica del bruto è *sentire,* e tutti i suoi atti proprii sono sensazioni, e vi si rapportano come a loro causa efficiente o come a loro effetti. Abbiamo veduto san Tommaso fare osservare che ogni sensazione si fa per un cambiamento, una modificazione nel senso dell'essere sensibile; che l'anima sensitiva non fa nulla che pei sensi e *coi* sensi, e che essa non ha alcuna operazione propria a sè, senza il corpo e indipendentemente dal corpo. Or le anime dei bruti non essendo che sensitive, perchè esse non hanno intelletto, gli è manifesto che esse non hanno operazione totalmente indipendente dal corpo, che esse

che esse non hanno operazione che nel corpo e col corpo, che pel concorso del corpo a dipendente dal corpo. Dunque, perchè ogni agente È secondo la stessa maniera con cui OPERA, e perchè ciò che dipende da un altro essere per rispetto alla sua operazione ne dipende anco per rispetto alla sua esistenza, gli è evidente, conchiude il Dottore angelico, che le anime dei bruti, non operando affatto per sè e da esse sole, non hanno affatto di essere per sè e per esse sole, non sono affatto sussistenti in sè e indipendentemente dal corpo: *Ex quo relinquitur quod animæ brutorum animalium, quæ per se non operantur, non sint subsistentes; similiter enim unumquodque habet esse et operationem* (1 p., q. 7, a. 3).

Inoltre, la potenza sensitiva, che è il principio conoscitivo prossimo delle cose sensibili, risulta dalla facoltà sensitiva, come dalla sua forma, e dall'organo come dalla sua materia, in guisa che nè la facoltà non agisce senza l'organo, nè l'organo senza la facoltà, e che, all'opposto di ciò che accade all'anima intellettiva, che comprende senza il corpo, e si forma le idee, essa sola, l'anima dei bruti non sente affatto senza il corpo, e tutte le sue operazioni, senza eccezione non sono nè dell'anima sola, nè del corpo solo, ma dell'anima sostanzialmente unita al corpo, non sono che di tutto il composto, di tutto il congiunto. Difatti, l'operazione del principio sensitivo non ha per suo oggetto che le cose *singolari*, dappoichè, siccome ciascuno può convincersene per sua propria esperienza, il senso non conosce e non può conoscere

che le cose singolari, come il tatto, per esempio, non sente affatto *il* freddo in generale, ma questo freddo, o questo grado di freddo, che si prova in *questo* momento, in *questo* luogo. Ma ogni atto, dovendo trovarsi in proporzione con la potenza che lo manda ad effetto, l'operazione che si eseguisce sopra cose singolari non può rilevare che da un principio suscettibile delle cose singolari; per conseguenza questo principio deve essere, esso pure, determinato e singolare. Or la *deter inazione* e la *singolarità* non sono proprie che della materia, e la potenza vi è estranea; dunque la potenza non è nè determinata, nè singolare; dunque essa non è punto, per sè, suscettibile di percepire le cose determinate e singolari; dunque la potenza sensitiva non ha affatto operazione sensisibile propria, non può sentire senza l'organo, che è la sua materia.

Ma l'organo non può neppur sentire senza la potenza, che è la sua forma; perchè nissun essere materiale non è e non opera che per la sua forma, e la materia senza la forma non ha nè essere, nè operazione. Ogni organo adunque che (come accade agli organi di un cadavere) è separato dalla potenza *informante,* è e deve essere privo pure d'ogni operazione. Per conseguenza è manifesto che, nell'essere puramente sensibile, nè la potenza può sentire senza l'organo, nè l'organo senza la potenza, e che ogni sensazione ed ogni operazione dell'essere sensitivo è dell'anima unita al corpo, di tutto il composto, di tutto il congiunto. Perciò dunque questo composto, questo

congiunto, venendo disciolto dalla morte, non ci ha più operazione sensitiva possibile per alcuna delle parti che lo formavano.

Gli è vero che la materia o il corpo di questo composto, su cui la morte ha esercitato il suo tremendo imperio, presa da forme inferiori che succedono sempre alla forma superiore in seguito d'ogni spezie di corruzione, può ancora operare o produrre un effetto qualunque: ma non sarà mai una sensazione, ed è sempre vero che le parti di questo corpo divenuto cadavere, separate dalla loro potenza *informante*, come che ricevano un essere nuovo per le nuove forme che vi si sono ingenerate e sviluppate o che se ne sono impadronite, tuttavia non *sentono* più. Ma la *forma sensitiva*, non trovando chi possa succederle per rispetto alla materia che ha perduto, e non potendo operare che colla materia, separata dalla materia non ha più operazione di sorta, e per conseguenza non ha più ragion d'essere, non ha più di essere, e deve necessariamente spegnersi. Quest'è la storia della vita de' bruti, quest'è la condizion naturale, necessaria della sua anima dopo la morte.

Il chiedere adunque, siccome lo fanno certi cotali filosofi, qual è la sorte dell'anima del bruto dopo la morte, gli è un supporre ciò che non è; gli è un supporre che possa sussistere senza il corpo e sopravvivere al corpo; gli è un mostrare la più grande ignoranza, intorno alla natura d'una simile anima; gli è un camminare sulla via della filosofia dell'immaginazione, dove si sono smarriti Platone ed il Car-

tesio; gli è un non capir nulla della filosofia della ragione e della natura, che è l'unica e la vera filosofia.

Ma l'anima intellettiva, avendo la sua operazione specifica e perciò il suo essere pure indipendentemente da ogni organo corporeo, cioè a dire l'anima intellettiva, essendo *sussistente* per sè come è *operante* per sè, separata dal corpo, non può perdere ciò che non ha affatto dal corpo, ciò in cui non dipende affatto dal corpo; non può perdere nè il suo essere, nè la sua operazione. Dunque, quando l'uomo ha subito la più tremenda delle cose terribili, la morte, il suo corpo perde certo il suo essere, che non avea che dall'anima; ma l'anima non perde già il suo, che non avea affatto dal corpo, ma che essa avea immediatamente ricevuto dal soffio di Dio, e che possede in essa stessa. Essa dunque sopravvive necessariamente al corpo; essa è immortale.

Questa stessa conchiusione uscirà tosto ancora più luminosa dalle risposte che faremo alle obiezioni fatte dalla scuola materialista; ma anco questa volta, le nostre risposte hanno per scopo, meno di confutare miserabili sofismi che non hanno nulla di psicologico che di far sentire sempre più la verità, la fecondità, la potenza de' principii su cui riposa la psicologia cristiana.

§ 137. S'incomincia dal confutare le obiezioni de' materialisti contro l'immortalità dell'anima. — Risposta alle obiezioni tratte da ciò che l'anima umana è destinata a vivificare il corpo, da ciò che essa è forma sostanziale del corpo, da ciò che essa si completa dal corpo e non può comprendere senza il corpo.

Prima obiezione. L'anima umana, non essendo creata che dopo il corpo, non esiste che in vista del corpo, per vivificare il corpo; ma ciò che esiste in vista del corpo e per vivificare il corpo non ha più ragion d'essere dopo che il corpo è perito. Dunque l'anima umana deve morire col corpo.

Risposta. All'avvicinarsi della nascita d'un principe, si fanno di grandi preparativi. Ma cotali preparativi, sebbene sieno innanzi d'una tal nascita, non sono affatto cose più nobili del principe per cui cagione sono stati fatti; ed invece che il principe nasca *in vista di cotali preparativi*, e per dar loro dell'importanza, sono, all'opposto, i preparativi che si fanno *in vista del principe*, e perchè nel venire alla luce si trovi circondato dallo splendore che gli è dovuto. Gli è precisamente ciò che avviene colla generazione dell'uomo. Il suo corpo non è generato da' parenti innanzi che la sua anima sia da Dio creata, che per fornire all'anima una dimora che le sia propria, e per il cui mezzo possa essa distintamente vedere il particolare estrarne l'universale, ed esercitare il suo dominio nell'imperio delle intelligenze. Non è dunque l'anima che esiste *in vista del corpo e per*

vivificare il corpo; ma è piuttosto il corpo che è preparato e che esiste per l'utile ed il servizio dell'anima, e per fornirle la materia necessaria alle sue operazioni: *Propter melius animæ est,* ripete san Tommaso, *ut sit corpori unita.*

Inoltre, gli esseri superiori non esistono affatto per gl'inferiori, ma sono gl'inferiori che esistono pei superiori. Or l'anima, di sua natura, è infinitamente più nobile del corpo, e superiore al corpo. Dunque essa non esiste affatto pel corpo, ma il corpo esiste per l'anima; e perciò gli è così assurdo di dire che essa deve morire col corpo, che sarebbe assurdo il dire che un principe che perde la sua corte cessa d'essere principe, e che la sua real dignità deve perire colla sua corte.

Obiezione seconda. Siccome non esiste e non può esistere alcuna materia che sotto e con una forma sostanziale, così nissuna forma sostanziale non esiste e non può esistere che nella materia e colla materia. Or l'anima intellettiva è per gli scolastici la forma sostanziale del corpo umano; dunque essa non può esistere senza il corpo e deve finire col corpo.

Risposta. Gli è comune a tutte le forme sostanziali d'essere il principio dell'esistenza del composto naturale; perchè ogni composto naturale non È e non è tal composto che per la sua forma. Ma una tale prerogativa non appartiene affatto allo stesso modo, ma in un modo diverso, a tutte le forme, secondo i diversi gradi di loro perfezione. Certe forme non hanno altra virtù che quella di far *essere* il compo-

sto, e per conseguenza esse stesse non *sono* e non possono *essere* che nel composto e col composto. Altre forme, oltre alla virtù, comune a tutte le forme, di far essere il composto, hanno quella d'essere esse stesse *per sè,* e per conseguenza il loro essere non dipende nè dalla materia nè dal composto. L' anima umana è di questa seconda specie; essa è forma del corpo, ma in modo che *informando* il corpo e facendogli dividere il suo proprio essere, essa conserva in essa stessa quest'essere, e che separandosi dal corpo, essa gli ritira l' essere che gli avea comunicato. Ma il corpo separato da essa non può rapirgli l' essere che essa ha per essa stessa, e non dal corpo. Sicchè la proposizione, che *nissuna forma sostanziale non esiste e non può esistere che nella materia e colla materia,* non è vera che rispetto alle forme *non sussistenti per esse stesse,* siccome l' anima de' bruti e delle piante, e le forme sostanziali di tutti i composti naturali. Perciò queste anime muoiono co' loro corpi, ed è per ciò che queste forme non sopravvivono affatto alla corruzione della loro materia. Ma rispetto alle forme *sussistenti per esse stesse*, come le anime umane, la detta proposizione non è vera e non può esserlo. L' anima umana, opera immediata della potenza creatrice di Dio, e non della virtù generatrice dell'uomo, È, prima d'essere unita al corpo; È indipendentemente dal corpo; incomincia a sussistere in essa stessa per grazia, come Dio sussiste in esso stesso per la sua ASEITA' eterna, per necessità di sua natura, Esso non può dunque, lo ripetiamo,

perdere, per la sua separazione dal corpo, l'essere che essa non ha ricevuto dalla sua unione col corpo. Essa non può finire col corpo, poichè essa ha incominciato ad essere fuori del corpo e senza del corpo. La morte non farà e non può fare nulla di più che lasciarla ciò che la era in essa stessa, prima d'essere associata al corpo, una sostanza sussistente per sè; e la separazione della materia non può arrecare alcun danno all'esistenza d'una forma separata, in origine, da ogni materia, ed esistente realmente senza la materia.

Obiezione terza. L'anima, in quanto forma, è una sostanza incompleta; ma nissuna sostanza incompleta non può esistere senza la materia che la completa; dunque l'anima umana non può esistere senza il corpo e separata dal corpo.

Risposta. L'anima umana, avendo bisogno d'essere *nel* corpo, per scorgere distintamente il particolare, e dedurne l'universale, senza il corpo è certamente una sostanza incompleta *per rispetto alla sua operazione*. Ma, se l'artista il più valente, mancando di ogni strumento e d'ogni materia necessaria per eseguire delle opere d'arte, è un agente incompleto, *per rispetto alla sua operazione artistica*, non ne segue già che egli sia anche incompleto *per rispetto al valore che ne fa un' artista celebre* ed esistente. Così, se l'anima umana, separata dal corpo e fuori delle condizioni necessarie per formarsi le idee, è incompleta per rispetto alla *sua operazione* di comprendere, non ne segue già che la sia una sostanza in-

completa pure *per rispetto alla virtù intellettiva che ne fa un essere intelligente*, esistente. Uscita al tutto completa *per rispetto al suo essere*, dalla potente mano che la creò, essa rimane sempre completa, e niente le manca *su tale rapporto*, sia che si unisca al corpo, sia che se ne separi. La separazione può cambiare il modo della sua operazione, ma non può torle pur una delle condizioni del suo *essere*, che essa ha ricevuto compiutamente al momento in cui l'è stata formata; e il difetto del compimento della sua operazione non arreca il minimo pregiudizio al compimento sempre permanente del suo essere.

Il vocabolo *incompleto*, allorchè trattasi dell'anima umana, significa anche che, separata dal corpo, essa esiste in un modo meno perfetto che quando la è unita al corpo; dappoichè, essendo naturalmente *la forma del corpo*, e per conseguenza essendo per sua propria natura, atta ad informare il corpo, separata dal corpo essa non raggiunge il suo destino naturale di comunicare formalmente il suo proprio essere al corpo: atto ineffabile, da cui risulta l'essere specifico umano, ed il cui esercizio è un mezzo di perfezionamento, una vera perfezione per essa. Fuori del corpo essa è dunque in uno stato meno perfetto, perchè è meno conforme alla sua natura ed al suo destino che quando la è nel corpo. Ma, perchè questa perfezione o *questo modo* d'essere perfetto manca all'anima separata, non ne segue già che le manchi anche *ogni modo* d'essere. L'obiezione adunque a cui rispondiamo in questo momento non prova che que-

sto: Che l'essere che l'anima ha ricevuto dalla creazione, e di cui niente non può spogliarla, è più perfetto e più completo nel suo stato di unione che nel suo stato di separazione per rispetto al corpo. Ma l'obiezione non prova già che, nello stato di privazione del corpo, quest'essere dell'anima non *sia* per niente: l'obiezione prova che, in questo stato, l'anima è incompleta come forma del corpo; perchè non *informa* affatto il corpo; ma essa non prova già che l'anima è incompleta come sostanza intelligente, poichè rimane sempre in istato di potenza a comprendere, e che la morte non le ha tolto alcuna delle condizioni del suo essere e della sua natura inlettuale, onde l'ha dotata la liberalità del suo autore creandola.

Obiezione quarta. Le specie sensibili sono sempre necessarie all'anima, perchè possa trasformarle in ispecie intelligibili e comprendere. Ma le specie sensibili non le sono trasmesse che dal corpo, dunque l'anima non può in alcun modo comprendere, non può in alcun modo operare senza del corpo, e indipendentemente dal corpo. Perciò, secondo gli stessi principi ammessi dagli scolastici, l'anima umana non può esistere senza il corpo e indipendentemente dal corpo.

Risposta. Questa obiezione si trova già sciolta da quello che abbiamo detto in questo capitolo, e da quello che abbiamo in altro osservato, nel modo onde l'intelletto umano comprende. L'angelo, abbiam detto, ha il suo essere perfetto *senza* la materia; il bruto

non ha l'essere che colla materia; l'uomo creatura media fra l'angelo ed il bruto, ha l'essere *senza* la materia, ma non ha l'essere *perfetto* che *nella* materia. L'anima umana, separata dalla materia, non prende dunque il suo essere, poichè essa ne gode, come l'angelo indipendentemente dalla materia: essa non perde, *per un tempo,* che il suo essere, *perfetto,* oppure quella perfezione, quel compimento di sua operazione, che ottiene dalla sua congiunzione col corpo. Dappoichè essa, per questa congiunzione, non ottiene propriamente già la potenza della sua operazione specifica, della sua operazione di comprendere: essa ottiene solamente, per mezzo di fantasmi sensibili che il corpo le fornisce, la materia su cui essa esercita la sua potenza, e da cui essa estrae le specie intelligibili; essa comprende perfettamente la natura astratta, e percepisce nella sua ultima determinazione gli oggetti sensibili e singolari, che, separata dal corpo, non può conoscere, a ragione della debolezza della sua natura intellettiva. Gli è a questo modo, lo ripetiamo, che l'anima umana ha la sua operazione perfetta, e che, per conseguenza, essa si completa nel suo essere; perchè il compimento dell'essere è nella perfezione dell'operazione, ed è in ragione della sua unione col corpo.

Due cose sono da notare intorno allo stato dell'anima umana, durante questa unione. La prima è che, sebbene non abbia la sua operazione *perfetta* che nel corpo, non ne segue già che essa non abbia *alcuna* operazione senza il corpo. L'uomo di vista corta non

vede *perfettamente* che per mezzo degli occhiali; tuttavia vede sempre, sebbene confusamente, pure senza occhiali. Sicchè privato egli de' suoi occhiali, è privato della *perfezione* della visione, e non d'*ogni* visione degli oggetti esterni. Gli è il medesimo dell'anima umana. Essa non comprende *perfettamente* che per mezzo del corpo; tuttavia, secondo l'ha fatto notare san Tommaso, essa comprende sempre, sebbene *confusamente,* pure senza il corpo. Sicchè, separata dal corpo, essa non perde che la *perfezione* della sua operazione intellettiva, ma non tutta l'operazione intellettiva. Siccome gli occhiali non fanno che meglio precisare gli oggetti, senza dare all'occhio la virtù di credere, e siccome non è già per l'organo degli occhiali che il nostro miope vede; così il corpo non sa che meglio precisare il particolare, e trasmetterne più chiara e più fedele la specie sensibile, che l'intelletto cambia in ispecie intelligibile. Ma non dà già all'intelletto la virtù di comprendere, e non è già per l'organo del corpo che il nostre intelletto comprende.

In secondo luogo, bisogna far capitale della *luce della gloria* onde godono le anime de'Beati nel cielo e della luce di tutt'altra natura, accordata, secondo la Scrittura, pure all'anima dannata (*Peccator* VIDEBIT *et irascetur*. Psal. 111): luce in cui l'anima trova, dopo morte, un risarcimento de' lumi onde essa godea durante questa vita. Perchè l'anima, indipendentemente da questi soccorsi ecccezionali, sempre è che dopo la separazione dal corpo, sebbene imperfettamente, com-

prende sempre, e che, sebbene non operi e non sia che *imperfettamente*, non lascia tuttavia di conservare realmente la sua operazione specifica e perciò il suo essere fuori del corpo e indipendentemente dal corpo.

§ 138 Continuazione della confutazione delle obiezioni contro l'immortalità dell'anima. — Prova che l'anima intellettiva non è in alcun modo affetta de'le passioni del corpo. — Le perturbazioni dello spirito, in occasione delle malattie del corpo, non provano neppure che il corpo affetti lo spirito. — Confutazione de' due ultimi argomenti della scuola materialista, tratti dall'essenza della vita dell'uomo, e da ciò che l'anima nasce col corpo.

Obiezione quinta. La sostanza che necessariamente sente il benessere ed il malessere di un'altra sostanza, ne dipende, pure per rispetto al suo essere. Ma l'anima sente il benessere ed il malessere del corpo, dunque essa dipende dal corpo, pure per rispetto al suo essere, e non può essere senza il corpo.

Risposta. La maggiore di questo sillogismo, vera in un senso, è falsa in un altro. Gli è vero che la sostanza che necessariamente senta il benessere o il malessere di un'altra sostanza ne dipende per rispetto alla sua *maniera d'essere*; ma non è già vero che ne dipenda per rispetto alla sua *ragione di essere*.

I parenti, amando i loro figli, come si amano essi stessi, sentono in verità necessariamente le gioie e i dolori dei loro figli. Ma queste impressioni, dolci o

dolenti, non fanno che renderli felici o infelici, e non li fanno affatto vivere o morire. Queste impressioni cambiano la *maniera* di essere, non la *ragion* del loro essere. Similmente l'anima, completata col suo corpo, per rispetto alla *perfezione* del suo essere, ama il suo corpo, come ogni essere perfettibile ama ciò che lo completa e lo perfeziona, e amandolo, ama sè stessa. Gli è dunque ben naturale che essa goda del benessere del corpo, e soffra alle sue miserie, alle sue infermità ed alle sue debolezze. Ma questi sentimenti non fanno che renderla felice e triste, ma non la fanno esistere o non esistere. Modificano adunque il suo stato, la sua maniera d'essere, ma non le danno, nè le tolgono l'essere.

Per questa spiegazione si comprende ancora perchè l'anima umana, all'avvicinarsi della sua separazione del corpo, e della morte, s' attrista e fa i più grandi sforzi per impedirlo o per allontanarlo; e perchè, separata dal suo corpo, essa si trova in uno stato violento, al punto che le stesse anime dei beati, che sono in cielo, dimandano continuamente a Dio, secondo la Scrittura, la *redenzione o la risurrezione del loro corpo*, o la loro riunione col corpo. L'anima non trovando il suo essere *perfetto* che nella sua unione col corpo, la morte non è che la cessazione di questa unione. Or, ogni essere appetente naturalmente lo stato di sua perfezione, l' anima anco deve naturalmente soffrire della morte, deve opporsi con tutte le forze appetitive alla cessazione di questo stato di morte, e sollecitare la ristaurazione del suo antico

stato. Da ciò deriva per l'anima, il timor tanto naturale della morte, e il suo desiderio intimo della risurrezione.

Inoltre l'uomo, essere insieme intellettivo e sensibile, gode di una doppia potenza: della potenza intellettiva, con la quale concepisce l'intelligibile, e della potenza sensitiva, che lo mette in comunicazione col sensibile. Ne risulta da ciò che, quando il corpo è affetto penibilmente, l'appetito sensibile prova il bisogno di respingere l'oggetto che ragiona questa sofferenza corruttrice della natura sensibile. Questo sforzo dell'appetito sensibile per allontanar ciò che offende la sensibilità, dicesi PASSIONE. L'intelletto concepisce questa passione, non come affettandolo esso stesso, ma come affettando l'anima in quanto ella è *potenza sensitiva.* Questa apprensione determina l'appetito intellettivo; perchè ogni conoscenza determina l'appetito che le è subordinato. Ecco l'intelletto che si mette, egli pure, in moto, respingendo l'oggetto che ha cagionato l'alterazione, non nell'intelletto medesimo, ma nel congiunto e, nel respingerlo, affliggendo sè stesso. La passione adunque che, nella parte sensitiva dell'anima, è una realtà fisica, nell'intelletto non è che una semplice apprensione della contrarietà, della ripugnanza fra l'oggetto e l'appetito; non è che un atto dell'intelligenza, ed anco una perfeziono. Perchè ogni atto naturale d'una facoltà, ogni esercizio legittimo di una potenza, è una perfezione, benchè l'oggetto di questa perfezione sia in sè stesso una imperfezione, non dell'intelletto, che lo mette in istato d'agire conforme alla sua natura,

ma della parte sensitiva, che fa soffrire, malgrado è contro la sua natura.

Vedete dunque quanto è diverso il modo onde le stesse passioni modificano la parte sensitiva e la parte intellettiva dell'anima. In quella sono patimenti puramente passivi; in questo, concetti puramente attivi, Nel senso, i patimenti vanno sempre uniti ad un moto contrario alla natura; nell'intelletto, non determinano che il *discorso*. Or, se i moti del corpo possono crescere in intensità fino a corromperlo ed a distruggerlo, il discorso della mente, al contrario, prolungandosi, non fa che rendere la conoscenza più chiara. Il discorso adunque, in luogo di logorarlo, perfeziona lo spirito, perchè più le conoscenze sono vive, più l'intelletto è perfetto.

Quest'è la vera istoria di quello accade nell'anima umana, a causa delle passioni del corpo; quest'è quello che i materialisti non sanno o fanno le viste di non sapere, e che altri filosofi, pretendendosi spiritualisti, ignorano o fingono d'ignorare al medesimo grado: perchè nel loro *Corso di filosofia*, si cercherebbe invano una sol parola, intorno a questi fenomeni, la cui conoscenza tuttavia costituisce la vera scienza dell'anima. In ogni caso questi fenomeni di cui gli è impossibile di contestare la verità, provano chiaramente che l'intelletto, pure sembrando patire, a cagione delle modificazioni del corpo, signoreggiando sempre il senso, comprende e giudica queste modificazioni diversamente dal senso, e che l'anima intellettiva è sommamente indipendente dal

corpo, per rispetto alla sua operazione e per rispetto al suo essere.

Obiezione sesta. Rispetto alle perturbazioni nelle funzioni della mente, che l'uomo prova durante il sonno, la follia, ed in seguito delle malattie del corpo, e da cui il materialismo si affretta di conchiudere che, l'anima umana, pure per rispetto a tutte le sue operazioni intellettuali, si trova in una dipendenza assoluta e completa del corpo, abbiamo, nella prima appendice che termina il terzo volume di quest'opera spiegato le ragioni e l'importanza di queste perturbazioni; ed abbiamo dimostrato abbastanza chiaramente, almen ci sembra, che tali fenomeni, sebbene collochino l'intelligenza in uno stato eccezionale in cui non può regolarmente funzionare, pure non alterano affatto le sue facoltà; che, quantunque, contrariandola, rispettano l'indipendenza delle sue operazioni, e che, per conseguenza, gli è sempre vero che l'anima umana, pure soffrendo a cagione del corpo, non ne dipende affatto per rispetto all'esistenza e all'azione.

Obiezione settima. La vita dell'uomo non è che l'aggregato di tutti i moti interni ed esterni del suo corpo. Tutti questi moti venendo a cessare colla morte non ci ha più vita per l'uomo, e per conseguenza nulla di lui sopravvive alla sua morte.

Risposta. Dapprima questa obiezione, che i materialisti dei nostri giorni ripetono ad ogni istante, secondo Mirabeau, non è che un puro sofisma, non solo contro l'immortalità, ma anche contro l'esistenza del-

l'anima umana. Perchè affermare *che la vita è l'aggregato di tutti i moti del corpo,* è un negare la realtà delle operazioni intellettuali e l'esistenza della sostanza intellettiva che le compie.

Inoltre, gli è vero che la vita è *l'aggregato dei moti* dappoichè, secondo san Tommaso l'insegna, l'essere vivente non è che l'essere a cui il principio del moto è intimo ed intrinseco, e l'essere che non si muove per sè stesso non vive. Ma, siccome ci hanno diverse specie di moti, così ci sono diverse specie di vita. Or, nell'uomo, oltre ai moti del corpo, ci sono i moti dell'animo. L'uomo non solo mangia, digerisce, cambia corporalmente di luogo, ma anco si forma le idee, il *discorso*, vuole; cioè si spande colla sua anima fuori di sè medesimo. A meno dunque di non spingere la follia fino a negare l'intelligenza e la ragione dell'uomo, questi fatti certi., evidenti, e che si riconoscono, pure abusando della ragione per negarli, gli è impossibile di non ammettere che l'uomo, oltre alla facoltà locomotiva del corpo possiede le facoltà, direi quasi, le locomotive dell'unione, e che quindi ci ha in lui, secondo l'ha detto il Vangelo, diverse specie di vite; e che oltre alla vita del corpo, che si conserva per mezzo degli alimenti, ci ha in lui la vita intellettuale, che si mantiene per la fede in ogni parola di Dio, in ogni verità: *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei.* E perciò gli è assurdo l'affermare che *la vita dell'uomo è l'aggregato dei moti del corpo.* Ma bisogna dire che la vita completa, propria di lui, *è l'aggregato di*

tutti i moti del corpo e dell' anima. Sicchè, i moti del corpo venendo a mancare, è solamente la vita *corporea* che cessa; ma, coi moti della mente, la vita dell'anima gli rimane sempre, e quindi la sua anima sopravvive e deve sopravvivere alla distruzione del suo corpo.

Obiezione ottava. Finalmente il materialismo moderno, eco stupido del materialismo antico, ripete, ad ogni istante, questo sofismo di Lucrezio: « Ciò che nasce col corpo deve morire col corpo; ma l'anima umana nasce col corpo; dunque deve essa morire col corpo.

Risposta. Ciò che nasce col corpo non deve perire col corpo che nell'ipotesi che è nato non solo *col* corpo, ma ancora *d'un* corpo. Dappoichè è ben naturale che ciò che nasce *d'un* corpo, o corporalmente, non sopravvive al corpo, ma finisce corporalmente anche col corpo. Ma ciò che, sebbene in nascendo *con* un corpo, non ha la sua origine *da un* corpo, non deve nè può perire *col* corpo. L'anima umana si trova in questo caso.

Abbiamo veduto Iddio, che creando i bruti dice: « Che la TERRA produca l'anima vivente: *Producat terra animam viventem.* » Per questa parola sì formale e sì esplicita, ci ha manifestamente dichiarato che le anime degli animali, avendo la loro origine *dalla terra*, o *dalla* materia, nascono non solo col corpo, ma ancor *dal* corpo. Ma abbiamo anche veduto la Scrittura insegnarci che, quando si trattò dell' uomo, Iddio non ne formò *dalla terra* che il

corpo, e non gli dette l'anima che pel suo soffio divino; per questo siam certi che l'anima umana non trae la sua origine *dalla terra* ,, ma dal cielo; che essa non è affatto l'opera della generazione dell'uomo, ma della creazione di Dio. Noi abbiamo dimostrato, al dodicesimo capitolo di questa sezione, che dovea essere così, perchè la sostanza intelligente non può nascere che dall'azione immediata di Dio cioè a dire dalla creazione; ed abbiamo provato che questo dogma religioso è anche una verità filosofica, che, prevenuta e rischiarata dalla Rivelazione, la Ragione dimostra e conferma. Ma se l'anima umana, venendo in questo mondo avvolta in un corpo, ed unita sostanzialmente ad un corpo e *col* corpo non ha tuttavia la sua origine *da un* corpo, ma è nata fuori dal corpo, è chiaro che essa ha, almeno per un momento, esistito separatamente dal corpo, prima d'essere associata col corpo; che essa ha la sua esistenza distinta e, quindi, indipendente dall'esistenza del corpo; e, per conseguenza, è illogico di conchiudere che, perchè essa è nata in questo mondo *con* un corpo, essa deve perire col corpo. Questa conchiusione non è esatta che rispetto alle anime degli animali o delle piante; perchè esse, nascendo non solo *col* corpo, ma ancora *da* un corpo, e non avendo mai avuto esistenza che nel corpo e col corpo, hanno pure un essere inseparabile dal corpo: e non possono sopravvivere alla sua morte; ma, rispetto all'anima intellettiva, che non ha affatto ricevuto dal corpo o col corpo, ma immediatamente da Dio, il suo essere, essa ha

un essere originalmente, naturalmente distinto e indipendente dal corpo; la conchiusione che ci si oppone non è che una follia ed una stranezza. Del resto, il medesimo Lucrezio, l'apostolo il più caldo ed il patriarca del materialismo antico e moderno, che ha tanto scritto per persuadere agli uomini che niente di essi sopravvive alla loro morte, non ha potuto a meno, in un momento di lucido intervallo, di scrivere sulla morte dell'uomo queste belle parole, che si direbbe trascritte dalla Scrittura, e per le quali, secondo l'ha notato Lattanzio, ha compiutamente confutato sè stesso: « Ciò che innanzi non fu che terra e non venne che dalla terra, ritorna alla terra; ma ciò che è disceso dal cielo, non perisce, ma è ricevuto di nuovo nella magion risplendentissima del cielo: *Cedit enim retro, de terra quod fuit ante, — In terram; sed quod missum est ex ætheris oris, — Id rursus cœli fulgentia tecta receptant.* »

Che dite, lettore, della dimostrazione che abbiamo dato del gran dogma dell'immortalità dell'anima umana, e del modo con cui abbiamo ridotto al nulla i sofismi co' quali lo spirito dell'errore ha osato d'oscurarlo e di combattere? Tutto questo non è egli chiaro, sostanziale, ragionevole, trionfante, ed in armonia perfetta col buon senso, il sentimento e la ragione? Tutto questo non è egli della vera e della più alta metafisica, della vera e della più alta filosofia? Tutto questo non è egli dedotto dalle più semplici nozioni della natura, dell'essenza dell'anima e di tutto ciò che essa ha di più intrinseco e di più

intimo? Vedete dunque quanto sono o ignoranti o di cattiva fede quegli apostoli del materialismo e del nulla, che hanno preteso che l'immortalità dell'anima non può essere provata col ragionamento, e che non si può arrecare in mezzo un solo argomento *ab intrinseco* in favore di questa grande ed importante verità. Vedete anche se non sono male ispirati, se non sono in contraddizione con loro stessi, e, diciamolo chiaro, se non sono insensati, quei filosofi cristiani che, in un modo più o meno esplicito, insegnano alla gioventù cristiana questa stessa dottrina, più che pagana, diabolica: « Che l'immortalità dell'anima è filosoficamente indimostrabile, » e si fanno senza volerlo, gli eco, gli ausiliari, i complici de' nemici i più accaniti del cristianesimo!

Aggiungete che tutto ciò che abbiamo detto, sopra questo grave soggetto, non è che l'applicazione dei grandi principii, delle magnifiche dottrine della filosofia cristiana, che, sotto il nome di scolastica, pure taluni cristiani trattano con tanto spregio e lasciano ignorare a' loro alunni, perchè l'ignorano essi stessi! Come è dunque importante, preziosa questa filosofia, coll'aiuto della quale solamente si può dimostrare trionfalmente l'immortalità dell'anima! Non è tuttavia ancor tutto. E vogliamo sorprendere ancora più piacevolmente il nostro lettore, mettendogli sotto agli occhi le dimostrazioni, che solo questa filosofia fornisce, dell'immortalità pure del corpo dell'uomo, e per le quali essa ha provato sino all' evidenza che il gran dogma della RISURREZIONE DE' MORTI è una deduzione filosofica, come un dogma cristiano.

§ 139. Della risurrezione de' corpi. L'uomo non ha potuto inventare questo dogma. — Primo argomento che questo dogma religioso è anco una verità filosofica, tratto da' fenomeni dell'ordine naturale. — Magnifici luoghi di Tertulliano e di sant'Agostino su questo soggetto.

Due cose, intorno alla risurrezione de' morti, sono ugualmente certe, per chiunque conosce la natura della mente umana e la storia delle credenze dell'umanità: la prima si è che questo prodigio è tanto fuori delle leggi naturali, e di tutto ciò che si passa nella natura, tanto superiore a' concetti possibili dell' immaginazione e dell' intelligenza dell' uomo, che l'uomo non ha potuto assolutamente inventarlo. La seconda si è, che non pertanto l'umanità intera ha sempre e dovunque, creduto tanto fermamente alla sua risurrezione quanto alla sua morte. Senza far parola delle testimonianze scritte, in favore d'una tal fede, che si trovano in tutti i libri de' teologi, de' filosofi, de' storici, de' poeti del genere umano; senza arrestarsi a Giobbe, in particolare, il gran profeta, l'Evangelista eloquente della risurrezione dei morti, e che, Idumeo di nascita, e quindi estraneo alla stirpe e alle condizioni speciali degli Ebrei, è, egli solo, la prova la più solenne che questa credenza era sparsa per tutto l'Oriente, presso tutti i popoli gentili, e sale alla più alta antichità; ci basta d'osservare le cure che, sempre e dovunque, si hanno avuto e che si hanno pei resti inanimati dell'uomo, per per-

suadersi che tutti i popoli, antichi e moderni, barbari e inciviliti, hanno sempre creduto che tutte le anime umane riprenderanno un giorno il loro proprio corpo. Dappoichè questa religion delle tombe e questo culto de'morti non sono che un costante, universale e solenne atto di fede alla loro risurrezione [1].

Ma se il genere umano non ha potuto attingere in sè stesso, farsi egli stesso questa fede, gli è chiaro che essa non ha potuto venirgli che dal di fuori, dall'alto, e che è uno degli articoli del simbolo della divina rivelazione, fatta al mondo, dell'origine del mondo, e che, colla favella e la tradizione, s'è sparsa ed ha preso radice nel mondo, e vi resterà sino alla fine de' secoli.

Dicendo adunque che quest'è una verità filosofica come un dogma religioso, non intendiamo in alcun modo affermare che la ragione abbia potuto trovarlo ed esporlo agli uomini; ma noi pretendiamo sostenere che questo dogma, rivelato da Dio, il quale ha potuto solo rivelarlo, può bene essere dimostrato dalla ragione. Solamente non potrà essere dimostrato dalla ragion pagana, antica e moderna, che, in luogo di essersi mai presa la pena di far conoscere questo

---

[1] Nel nostro quarto volume sulla *Ragion Cattolica*, che, coll'aiuto di Dio, vedrà presto la luce, dove abbiamo spiegato il dogma della Risurrezione secondo la fede, si troveranno tutte le pruove della sua verità tratte dalla Scrittura e dalle Tradizioni, come pure l'economia di questo mistero, e tutti i particolari risguardanti lo stato, le funzioni, le differenze de' corpi risuscitati.

dogma dove era ignorato, l'ha combattuto e posto in ridicolo dove era conosciuto; ma è per la ragion della filosofia cristiana che può essere provato, rifermato, vendicato e difeso. E vedete, in fatti, con quai potenti argomenti questa ragione e questa filosofia hanno compito un così nobile offizio.

Noi arrecheremo qui in mezzo de'magnifici luoghi degli antichi padri della Chiesa. Che il lettore non ne sia punto sorpreso; tutti questi padri erano de' filosofi, e furono i fondatori della vera filosofia, come della vera teologia del cristianesimo.

Il primo di questi argomenti, l'hanno tratto da' fenomeni dell'ordine naturale esistente. Dappoichè, affinchè l' umanità non dimenticasse mai la sua fine, la sua condizione od il suo destinato, Iddio ha posto, con una eguale profusione in tutta la natura, le immagini, i segni, le profezie della caducità dell' uomo e della sua immortalità, della sua morte e della sua risurrezione. Ascoltiamo sopra questo dapprima Tertulliano, il più grande, il più eloquente ed il più antico de' filosofi cristiani, dopo san Dionisio l'Areopagita.

Dopo di avere stabilito, colla autorità della Scrittura, il dogma della risurrezione della carne: « Ponete ora ben mente, ha egli soggiunto, alle pruove sensibili per le quali la potenza di Dio la conferma. Ciascun giorno spira nelle braccia della notte, e si seppelisce nelle tenebre. L' ornamento del mondo si cambia in tutto; ogni sostanza è bruna; tutto diviene lurido e cade nel silenzio e nello stupore. Quest' è

l' immagine dovunque dell' ultimo giudizio. Ed è a questo modo che il mondo piange la perdita della luce. Non pertanto ecco questa stessa luce che ritorna solennemente, dopo di avere spento la sua morte, la notte, dopo d'aver infranto la sua tomba, le tenebre, eccola che appare nella sua bellezza, la sua dota, il suo sole, e che rivive per tutto il mondo, tutta intera essa stessa, divenuta retaggio di essa stessa, fino a che la notte, rinascendo di nuovo dalla morte, riapparisce, essa pure col corredo che le è proprio (1). Dappoichè i raggi delle stelle, che lo splendor del mattino avea spenti, si riaccendono. Gli astri che sfuggono cacciati dalla legge misuratrice del tempo, ritornano essi pure. Il disco della luna, che le sue fasi mensili hanno guasto, riprende la sua integrità e splende di nuovo in tutto il suo chiarore. Gl'inverni e le stati, la primavera e gli autunni, spariscono a vicenda, ma per riapparire sempre, colle stesse forze, le stesse abitudini e le stesse produzioni (2).

---

(1) « Aspice nunc ad ipsa quoque exempla divinæ potestatis. Dies « moritur in noctem, et tenebris usquequaque sepelitur. Funesta« tur mundi honor; omnis substantia denigratur; sordent, silent, « stupent cuncta: ubique judicium est. Ita lux amissa lugetur. Et « tamen rorsus, cum suo cultu, cum dote, cum sole, eadem, et in« tegra, et tota universo orbi reviviscit; interficiens mortem suam « noctem: rescindens sepulturam suam, tenebras; hæres sibimet « existens. Donec et nox reviviscat cum suo et illa suggestu (*De* « *Resurrectione carnis*, XII).

(2) « Redaccenduntur enim et stellarum radii, quos matutina suc« censio exstinxerat. Reducuntur et siderum absentiæ, quas tem« poris distinctio exemerat. Redornantur et specula lunæ, quas

« La terra, essa stessa, segue le stesse leggi del cielo. Una mano visibile riveste gli alberi che erano stati spogli del loro ornamento, colora di nuovo i fiori impalliditi, riproduce le erbe che aveano sparite; ma non si veggono rinascere che dopo la loro distruzione ([1]).

« Quanto è dunque mirabile questa economia della Provvidenza, che non froda che per conservare, non prende che per restituire, non perde che per mantenere, non guasta che per perfezionare, non diminuisce che per aumentare! Perchè tutto ciò che essa distrugge essa lo rende più ricco, più abbondante, più bello. In guisa che tutto, nella natura, guadagna della sua perdita, prospera del suo danno, si trova nelle migliori condizioni di vita dopo la sua morte. In una parola CADERE PER RILEVARSI, è la legge universale della creazione. Dopo di avere in essa tutto disparuto ritorna al suo primo stato; nulla finisce che per incominciare; nulla non cessa che per essere di nuovo; nulla non perisce che per sua salvezza ([2]).

» menstruus numerus adtriverat. Revertuntur hyemes et æstates,
» verna et autumna cum suis viribus, moribus, fructibus. » (*Ibid.*).

([1]) « Quippe etiam terræ de cœlo disciplina est: arbores vestire
» post spolia; flores denuo colorare; herbas rursus imponere;
» exhibere eadem quæ absumpta sint semina; nec prius exhibere
» quam absumpta » (*De Res. carn.*, XII).

([2]) « Mira ratio, de fraudatrice servatrix, ut reddat, intercipit;
» ut custodiat perdit; ut integret, vitiat, ut etiam ampliet, prius
» decoquit. Siquidem cultiora et uberiora restituit quam extermi-
» navit. Revera fœnore, interitu; et injuria, usura; et lucro, damno.

« La verità adunque della risurrezione de' morti è confermata, non solo dall'uomo, ma anche da tutto ciò che accade intorno dell'uomo. Le perpetue rivolture della natura creata non sono che altrettanti testimoni che l'attestano, altrettanti predicatori che l'annunziano, altrettanti prodigi che la dimostrano. Iddio innanzi di far scrivere questo dogma chiaramente ne' suoi Libri, l'ha scolpito, in tratti luminosi, in tutte le sue opere. Innanzi di rivelarlo colla sua voce, l'ha predicato colla sua potenza. Innanzi di farcelo ripetere degli oracoli della profezia, ce ne ha istrutti coll'insegnamento di tutta la natura; affinchè, discepoli docili della natura, noi prestassimo più facilmente fede alla profezia; affinchè non n'avessimo difficoltà d'ammetterlo sulla testimonianza delle orecchie, dopo d'averne scorto in tutto e da per tutto la verità, colla testimonianza degli occhi; ed affinchè non dubitiamo che il Dio che abbiamo riconosciuto come il ristoratore del tutto, è anco il ristoratore della nostra propria carne (1).

« Semel dixerim: universa conditio recidiva est. Omnia in statum « redeunt, cum abscesserint. Omnia incipiunt cum desierint; ideo « finiuntur ut fiant; nihil deperit nisi salutem » (*Ibid*.).

(1) « Totus igitur hic ordo revolubilis rerum, testatio est resur« rectionis mortuorum. Operibus eam præscripsit Deus, antequam « litteris; viribus prædicavit, antequam vocibus; præmisit tibi na« turam magistram, submissurus prophetiam; quo facilius credas « prophetiæ, discipulus naturæ; quo statim admittas, cum audieris, « quod ubique jam videris; nec dubites Deum carnis esse resusci« tatorem, quem nosti omnium restitutorem (*De Res, carn.*, XII). »

« Che non si dica adunque, conchiude Tertulliano, che non si è obligati di credere al dogma della risurrezione, perchè Dio non l'ha rivelato. Se Dio non l'avesse positivamente rivelato, si avrebbe di necessità a credere; si dovrebbe pensare che Dio non ha creduto necessario di rivelare con parole una verità che ci ha costretti di presumere per mezzo di fatti numerosi e sì solenni. Ma poichè l'ha anche fatto risonare da un canto all'altro del mondo, colla parola maestosa de'suoi profeti, ci è impossibile di non credere alla nostra risurrezione, che, indipendentemente dai divini oracoli, ci è annunziata ed assicurata da tanti fatti naturali » ([1]).

Sant'Agostino, quel genio cristiano, ancor più grande e più filosofo di Tertulliano, ha fatto uso di questo argomento ne'seguenti termini: « L'economia intera di questo mondo non è che una testimonianza permanente della risurrezione futura dell'uomo. Dappoichè vediamo che all'avvicinarsi e nella stagione d'inverno, gli alberi sono spogliati de'loro frutti, e i loro rami delle loro foglie. Ma noi le vediamo, questi medesimi alberi, riprendere in primavera l'ornamento delle loro foglie, divenir piene de' loro bottoni, or-

([1]) « Plane incredibile, si nec prædicatum divinitus fuerit! Nisi « quod etsi prædicatum id a Deo non fuisset, ultro præsumi debuisset: ut propterea non prædicatum, quia tot auctoritatibus « præjudicatum. At cum divinis quoque vocibus personet; tanto « abest ut aliter intelligatur quam desiderant illa a quibus, etiam « sine divinis vocibus, persuadetur » (*Ibid.*, XVIII).

narsi di fiori, e finalmente spiegare le dovizie de'loro frutti; e con ciò rappresentarci il quadro della risurrezione dopo di averci affermato l'immagine della morte. Or ti chiedo, o uomo infedele, che dubiti ancora della tua futura risurrezione, dove erano nascoste innanzi di riprodursi, tutte queste cose, che si presentano a noi al tempo che Dio loro ha prefisso di riapparire? Non se ne vede segno in alcun luogo. È dunque l'Iddio onnipotente che ha creato tutto dal nulla, che li fa nascere per la sua secreta virtù. Or, siccome le erbe che muojono dopo di avere vivuto, rinascono dal loro seme, così il nostro corpo riprenderà dalle sue ceneri una novella vita (1). »

---

(1) « Tota hujusmodi administratio testimonium est resurrectionis futuræ. Videmus certe, hiemis tempore, vel adventu, arbores spoliari pomis, nudari foliis, sed eas etiam, verno tempore, speciem resurrectionis exprimere. Quæ primo quidem incipiunt turgere in gemmis; tunc ornari in floribus, vestiri et foliis; et postmodum pomis gravari. Interrogo te, infidelis homo, qui de resurrectione dubitas: Ubi sunt ista quæ tempore, quo Deus disposuit, producuntur? Dic mihi ubi habitant, antequam producantur? Quæ usquàm quidem videntur; sed tamen Deus, qui omnipotens est, et cuncta ex nihilo condidit, secreta sua virtute producit. Herbi quæ ante vixit et moritur, rursus reviviscit ex semine, sic etiam et nostrum corpus reviviscit ex pulvere » (*De Verbis Apost.*, serm. 34).

§ 140. Secondo argomento in favore del dogma della risurrezione. Quest'argomento è tutto metafisico e dedotto dall' essenza stessa e dalla natura umana. — Gli è contro natura che l'anima rimanga sempre priva del corpo di cui essa è stata forma sostanziale.

Il secondo argomento con cui la filosofia cristiana ha provato la verità del dogma della risurrezione dei corpi è tutto metafisico, e tratto dalla natura e dalle qualità essenziali dell' anima umana. Ma, per meglio sentire la forza di questo argomento, bisogna qui ricordare la vera dottrina che la filosofia naturale dell'umanità ha sempre seguito, intorno all'essenza dell'uomo in generale, e che san Tommaso ha precisato in questi termini:

« Ci sono stati dei filosofi che hanno affermato che, *solo*, la FORMA dell'essere composto costituisce la sua specie, e che la sua *materia* non è che una parte dello stesso composto, che l'*individua*, ma che non lo *specifica* affatto. Questo non può essere in alcun modo vero; perchè tutto ciò che entra nella definizione di una cosa, serve non ad individuare, ma a *specificare* la cosa. Or la definizione di ogni composto naturale serve, come la forma, a costituirlo nella sua specie. Gli è vero che la materia aiuta ad *individuare* il composto; ma la materia che fa quest' ufficio non è che la materia *determinata*, non è che *questa* materia; perchè diffatti la materia *determinata* è, come la forma determinata, il principio dell'*individuazione*.

Quando adunque si dice che la materia *specifica* e non *individua* il composto, s'intende di parlare della materia *comune* o indeterminata, e non di *questa* materia particolare, determinata. Or la materia comune, la materia in generale, è una parte così essenziale alla specie che la forma, per *specificare* il composto. Per conseguenza, com'è dell'essenza di *tale* uomo di avere *tale* anima, *tale* carne e *tali* ossa; così è dell'essenza dell'uomo, in generale, di essere un composto di *un'*anima intelligente e *di* carne e *di* ossa. Perchè è di tutta necessità che ciò che, in un modo determinato, è dell'essenza d'ogni individuo, sia, in un modo indeterminato, dell'essenza della sua specie (¹). Perciò dunque gli è tanto dell' essenza dell' uomo di avere un corpo organico che di avere un'anima intellettiva.

« Si può, segue san Tommaso, provare ancora la stessa tesi nel seguente modo. Una cosa non *è* che il Tutto che compie le operazioni della stessa cosa. L'uomo

(¹) « Quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; « materiam vero esse partem individui et non speciei. Quod quidem non potest esse verum; nam, ad naturam speciei pertinet « id quod significat definitio. Definitio autem, in rebus naturalibus, « non significat formam tantum; sed formam et materiam; unde « materia est pars speciei in rebus naturalibus. Non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia « communis. Sicut enim de ratione *hujus* hominis est, quod sit ex « *hac* anima et *his* carnibus, et *his* ossibus; ita de ratione *hominis* est, quod sit ex anima, et carnibus, et ossibus. Oportet enim « de substantia speciei esse, quidquid est communiter de substantia omnium individuorum *una* specie contentorum » (I p. q. 75, art. 4).

non è dunque che ciò che compie le operazioni dell'uomo. Or è stato già dimostrato che sentire non è l'operazione dell'anima sola, ma dell'anima unita al corpo. Poichè dunque *sentire* è una delle operazioni dell'uomo, benchè non sia la sua operazione propria o specifica, gli è manifesto che l'uomo, per sua natura e per sua essenza, non *è* solamente un'anima intellettiva, ma un composto di anima intellettiva e di un corpo (1). »

Perciò dunque Platone ed Epicuro fra gli antichi, il Cartesio e il Mirabeau fra i moderni, gli idealisti e i materialisti, pei quali l'uomo non è che *anima o corpo,* sono convinti di aver sconosciuto l'essenza e la natura umana, di aver negato l'uomo. Perchè l'uomo non è nè la sola anima nè il solo corpo; come Gesù Cristo, suo Originale, non è nè il Verbo solo nè l'umanità sola. L'uomo è l'anima intellettiva, unita sostanzialmente al corpo, come Gesù Cristo è la Persona del Verbo, unita ipostaticamente alla matura umana.

Posti questi principii, ecco l'argomento metafisico che la filosofia cristiana ne ha tratto in favore della Risurrezione. Leggesi nella Scrittura: « Iddio creò

(1) « Alio modo, potest intelligi sic: Illud est unaquæque res « quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo quod « operatur operationes hominis. Ostensum est autem, quod *sentire* « non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam « operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo « non est anima tantum, sed aliquid compositum, ex anima et cor- « pore » (I p., q. 73, art 4).

l'UOMO inesterminabile.... La morte non è entrata nel mondo che per invidia del diavolo: *Creavit Deus hominem inexterminabilem.... Invidia autem diaboli, mors introivit in orbem terrarum* » (SAP. II). Or, la Scrittura non ha già detto: *Iddio creò l'*ANIMA UMANA *inesterminabile,* ma: *Iddio creò l'*UOMO *inesterminabile,* gli è chiaro, per questa grande ed ineffabile parola, che Dio ha creato *inesterminabile* tutto l'uomo, tutte le parti essenziali dell'uomo, tutto ciò che costituisce essenzialmente l'uomo, il corpo come l'anima dell'uomo, e che la morte, opera della malvagità di Satana, colpendo il nostro corpo, non può *esterminarlo* intieramente, non può rovesciare per sempre questo disegno primitivo del Creatore: « Che l'uomo fosse *inesterminabile*, per rispetto al corpo come per rispetto all'anima. » Sicchè dunque l'uomo non cadrà sotto i colpi terribili della morte che per rilevarsi di nuovo, che per risuscitare.

La filosofia cristiana non si è fermata a questo, intorno alla dimostrazione, per mezzo del ragionamento, di questo dogma magnifico, sublime, della fede di questo dogma che completa, che corona, che conferma tutti i dogmi del cristianesimo; ma, partendo sempre dai principii che costituiscono l'essenza e la natura dell'uomo, essa ha anche più vittoriosamente dimostrato per mezzo del ragionamento che, in vece che la caducità del corpo possa implicare nella sua caduta l'immortalità dell'anima, l'immortalità dell'anima rileverà la caducità del corpo e l'invilupperà nell'eternità della sua durata.

Partendo dal principio della vera psicologia, che è essa pure, un dogma di fede: « Che l'anima intellettiva è *per la sua essenza* la forma sostanziale del corpo umano, » san Tommaso si è espresso così: « L'anima è immortale; essa sopravvive e sopravviverà sempre al corpo, di cui è stata la forma sostanziale. Se dunque il corpo non risuscitasse affatto, l'anima resterebbe per sempre separata dalla sua materia, dalla materia che le appartiene *per essenza*, dalla materia a cui essa era stata *sostanzialmente* unita. Or è contrario alle leggi dell'ordine naturale che *una forma sempre sussistente* sia privata *eternamente* della materia con cui essa non formò che un supposto, un individuo essenzialmente UNO. Gli è dunque contro alle leggi dell'ordine naturale che l'anima sia perpetuamente separata dal suo corpo. Or nulla di ciò che è contrario alle leggi naturali non può sempre durare. Dunque l'anima umana non resterà sempre separata dal suo corpo; dunque essa riprenderà un giorno il suo corpo; dunque tutti i corpi avendo appartenuto ad anime intellettive, a forme essenzialmente sussistenti per esse stesse, e naturalmente immortali, debbono di tutta necessità riunirsi un giorno a queste anime, debbono risuscitare [1]. »

---

[1] « Anima humana immortalis est. Remanet igitur post corpus, « a corpore soluta. Manifestum est autem quod anima corpori *naturaliter* unitur; est enim, *secundum suam essentiam*, corporis forma. Est igitur contra naturam, animam absque corpore « esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum.

Il famoso interprete della Scrittura, Cornelio a Lapide, è stato ancora più energico e più magnifico nell'esposizione di questo stesso argomento. « A meno, dice egli, che non si ammetta, ciò che non si può ammettere, cioè che Dio strappi violentemente all'anima umana la natura, l'essenza che le ha egli stesso data, e che la faccia cadere dalla sua condizione propria e dal suo stato naturale per lasciarla eternamente in uno stato contro natura, bisogna credere che Dio debba renderle un giorno il suo proprio corpo. Queste due sostanze sono naturalmente connesse; l'anima ha una tale propensione pel corpo, ha un bisogno sì naturale del corpo, che, separata dal corpo, essa non può trovarsi che in uno stato violento e fuori della sua natura. Perciò la risurrezione, considerata ne' suoi rapporti coll'essenza e le esigenze della natura umana, è una cosa quasi naturale. È solamente per rispetto alla maniera con cui essa si compirà che essa sarà soprannaturale, miracolosa, in quanto nessuna anima separata dal corpo non può essere di nuovo unita al corpo da una potenza creata, ma solo dalla potenza soprannaturale di Dio (1). »

« Non igitur perpetuo anima absque corpore erit » (*Contr. Gentil.*, lib. IV, c. 79).

(1) « Nisi violenter animæ suam quasi naturam, et naturalem « statum adimat, Deus debet ei suum corpus reddere... Hæc natu- « raliter connexa sunt. Est enim in anima naturalis ad corpus pro- « pensio, ut, sine corpore, nisi violenter et præter naturam esse « non possit. Unde resurrectio, quoad substantiam et exigentiam

Questo argomento è senza replica. Invece dunque che la risurrezione universale de' morti sia un fenomeno vano, strano, irragionevole, incomprensibile; è, per contrario, la morte perpetua del corpo, o la vedovanza eterna dell'anima, per rispetto alla materia di cui essa fu la forma naturale, che sarebbe un fatto inconveniente, eccentrico, sovversivo d'ogni ordine naturale, e, per conseguenza, contrario alla ragione, come contrario alla natura ed all'essenza delle cose.

§ 141. Il dogma della risurrezione provato anche per la sua causa finale. — Iddio avendo creato l'uomo INESTERMINABILE, pure per rispetto a' corpi, questo disegno di Dio deve necessariamente adempirsi. — L'ordine cosmologico, esso pure, esige la risurrezione de' corpi umani.

Quest' armonia del dogma della risurrezione colla ragione riesce finalmente più luminosa dalla condizione della causa finale, dallo scopo di questo grande avvenimento.

Creando gli esseri, era conveniente alla Sapienza infinita, che mette un ordine, una misura, un peso, cioè a dire un' armonia perfetta in tutte le sue opere, di proporzionare le cause materiali alle loro cause formali, o la materia alla forma sostanziale d' ogni

« naturæ humanæ, quasi naturalis est: licet, in modo et exsecu- « tione, sit supernaturalis. Nec enim anima separata, ulla creata « vi, sed sola supernaturali Dei virtute, rursum potest corpori uniri » (*In cap.* XV *primæ ad Corinth.*).

essere composto. Or l'anima è la forma sostanziale del corpo, nel composto umano. « Istituendo adunque la natura umana, dice sempre san Tommaso, Iddio dette al corpo solo dell'uomo qualche cosa di più di quello che in virtù de' principi naturali, comuni a tutti i corpi, gli era dovuto; gli dette una specie di incorruttibilità, affinchè, come l'anima vive sempre, il corpo, esso pure, potesse vivere per rispetto all'anima, in compagnia dell'anima e per l'anima; e fece del corpo, materia naturalmente corruttibile, una materia eccezionalmente da non perire, la sola che fosse proporzionata e convenevole ad una forma come l'anima intellettiva, naturalmente immortale, la sola che fosse in armonia ed in istato d'equazione perfetta con essa » (1). Al che, lo ripetiamo, fece allusione l'autore ispirato del libro della Sapienza, affermando che Dio creò inesterminabile, non una parte solamente dell'uomo, ma l'uom tutto intero: *Creavit Deus hominem inexterminabilem.* Sicchè la condizione naturale dell'uomo della creazione era d'essere immortale, pure per rispetto al corpo. Questo fu il pensiero primitivo del divino autore dell'uomo, creando l'uomo.

---

(1) « In institutione humanæ naturæ, Deus aliquid corpori humano attribuit, supra id quod ei, ex naturalibus principiis, debebatur, scilicet: *incorruptibilitatem quamdam*, per quam convenienter suæ formæ coaptaretur; ut sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animam perpetuo viveret » (*Contr. Gentil.* lib. IV, c. 81).

« L'uomo, seguita san Tommaso, a cagion del peccato, avendo rovesciato l' ordine mirabile della grazia esistente tra la sua anima e Dio, l' ordine non men mirabile di natura fra la sua anima ed il suo corpo ne fu anche turbato. Come l'anima perdette la grazia santificante che le era stata divinamente infusa, e che l' innalzava sino all'altezza di Dio: così il corpo perdette, esso pure, il privilegio che gli era stato eccezionalmente accordato di sfuggire alla corruzione, allo scioglimento comune di tutti gli altri corpi, che lo metteva al livello dell'anima, e gli facea dividere la condizione della sua immortalità; e la morte ne seguì.

« Ponendo ben mente adunque alla natura umana nella sua istituzione primitiva, la morte non è già la condizione *naturale* dell'uomo, essa non è sopraggiunta all'uomo che *accidentalmente;* essa non è, dal canto suo, che una cosa *eccezionale*, un *accidente*, pel quale deve l'uomo passare, in punizione della sua colpa (1).

« Or un simile *accidente* è stato abolito da Gesù Cristo; egli ha, pei meriti della sua passione e della sua morte distrutto la nostra morte, avendo, colla

(1) « Animæ igitur, præter ordinem suæ naturæ, a Deo aversæ, « subtracta est dispositio, quæ ejus corpori divinitus indita erat, « ut sibi proportionaliter responderet; et sequuta est Mors. Est igi- « tur Mors, quasi per *accidens*, superveniens homini, per peccatum, « considerata institutione naturæ humanæ » (*Contr. Gentil.*, lib IV cap. 81).

sua virtù divina, reso al corpo il privilegio primitivo della sua incorruzione pel quale sarà un giorno richiamato ad una nuova vita che non sarà più soggetta alla morte (1). »

La risurrezione de' morti sarà dunque un miracolo ed il più grande de' miracoli, dopo quello della creazione; ma non sarà un miracolo, soggiugne san Tommaso, che per rispetto alla sua causa *efficiente*, al principio attivo che l'opererà direttamente, e che solo può operarlo, cioè la potenza di Dio. Ma rispetto alla sua causa *finale*, al suo scopo, la risurrezione non sarà affatto un miracolo più del germogliare di una pianta dal suo seme; la risurrezione non sarà affatto un avvenimento fuori delle leggi dell'ordine naturale: ma sarà, per contrario, la cosa la più semplice, la più naturale, la più conforme alle condizioni primitive della natura umana; perchè non ci ha nulla di più naturale quanto la riunione di una forma immortale, l'anima, alla sua materia propria, all'antico compagno delle sue operazioni, il corpo (2).

---

(1) « Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui, merito suæ Passionis, mortem nostram moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur: quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dederat, iterato corpus ad vitam reparetur » (*Ibid.*).

(2) « Resurrectio, quantum ad finem, naturalis est: in quantum naturale est animæ esse corpori unitam; sed principium ejus activum non est naturale, sed divina virtute causatur (*Contr. Gentil.*, lib. IV, c. 81).

Partendo da questo principio, che abbiamo più su sviluppato, che il germe del corpo dell'uomo per una disposizione tutto particolare di Dio, non può distruggersi, taluni hanno pensato che la

Nella risurrezione non si tratterà affatto d'una *innovazione*, ma bene, secondo la parola profonda di san Paolo, d'una semplice *riformazione* di ciò che era stato altra volta *formato*, e della sottrazione del nostro corpo all'umiliazione della sua decomposizione, a cui il peccato o la morte l'avranno condotto, e del suo ristabilimento nella condizione gloriosa che Dio gli avea primitivamente assegnato: ***Reformabit corpus humanitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ*** (Philip. III), Non si tratterà già d'introdurre un ordine nuovo, ma di ristaurare l'ordine antico; non si tratterà già di dare al corpo una nuova vita, ma di rendergli quella che avea perduto; non si tratterà già, per Dio, di cambiare il disegno primitivo della sua opera, ma di ritoccare quest'opera e di abbellirla; non si tratterà di creare nuovamente

---

risurrezione si farà per le sole forze della natura, e che non risusciteremo che perchè, nel mezzo delle ceneri del corpo umano, decomposto dalla morte, restano certe forze *seminali*, effettrici esse stesse della risurrezione, e che per conseguenza non risusciteremo che per una virtù tutto naturale o per le sole forze della natura. Ma l'è questo un grave errore, perchè « le cose che appartengono alla medesima specie, dice san Tommaso, non hanno che una sola maniera determinata per loro origine naturale. Or, per l'uomo, la maniera propria e naturale di nascere alla vita non è che la generazione da un individuo avente la sua medesima specie; ma non ci ha generazion possibile quando tutti gli uomini saranno morti; per conseguenza nella natura non ci ha alcun principio attivo della risurrezione, e per conseguenza ancora essa è superiore a tutte le forze della natura e non avrà altra causa *efficiente* che l'onnipotenza di Dio (*loc. cit.*)

l'uomo, ma di richiamarlo alla sua condizione primitiva, d'essere *indestruttibile* ed immortale in tutte le sue parti.

Non potea e non dovea essere altrimenti. La morte, secondo la Scrittura, non è l'opera di Dio: *Deus mortem non fecit.*, (SAP. I). La morte non è entrata nel mondo che per invidia del diavolo: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum* (*Ibid.* II), e a cagion del peccato dell'uomo: *Per peccatum mors* (*Rom.* V).

Or, se l'uomo non risuscitasse affatto, se la morte potesse esercitare sopra di lui un imperio eterno, sarebbo stato dato a Satana ed all' uomo, cioè a dire alla creatura, di rovesciare per sempre un disegno fermato del Creatore, il disegno primitivo che l'uomo non può essere esterminato: *Creavit hominem inexterminabilem*. Or un Dio i cui disegni si sarebbero potuti rendere nulli ed annientare *per sempre* dalla malvagità della creatura, sarebbe veramente un Dio onnipotente, indipendente, assoluto? Iddio dunque per la gloria de' suoi attributi, per l' onore della sua sovranità, del suo imperio sopra tutti gli esseri, deve risuscitare un giorno tutti i morti, e mostrare con ciò all' universo che ha potuto permettere che fossero per qualche tempo contrariati i suoi decreti, ma non che si fossero sempre delusi; che i suoi disegni e le sue volontà debbono compiersi presto o tardi; che nulla non resiste a Dio, non ha ragione contro a Dio, non trionfa di Dio; ma che è Dio, per contrario, che, colla sua onnipotenza, ha ragione contro tutto, trionfa di tutto, pure del male, come anche del nulla.

Iddio dunque ha stabilito la risurrezione di tutti gli uomini come il rinnovamento, sotto un' altra forma, della legge primitiva della loro immortalità; e ce lo ha rivelata, affinchè sappiamo che la morte è una sciagura, un castigo per l' uomo, ma non uno scandalo contro la Provvidenza e la sovranità di Dio, e che questo Dio saprà bene un giorno mandare ad effetto i suoi disegni, e ristabilirne in un modo solenne e permanente l'esecuzione e l'imperio.

Finalmente la risurrezione de' morti non si rapporta solamente all'ordine psicologico e morale, ma anche all'ordine cosmologico ed universale. « La luce, ha detto anche Tertulliano, morta tutti i giorni, risplende di nuovo; le tenebre, cacciate dal canto loro ogni mattino, riappariscono tutte le sere. Tutti gli astri, dopo la loro morte, rivivono; le stagioni non finiscono che per ricominciare; i frutti della terra sono consumati e ritornano; tutti i semi germogliano, pure più abbondantemente, dopo che si sono corrotti e sono caduti in discioglimento. Tutto, su questa terra, morendo si conserva; tutto riesce riformato dalle mani della morte. Or è egli possibile che in mezzo di questo flusso e riflusso di esseri, tu solo, o uomo, essere tanto grande, pure di nome, se sapessi comprenderti, e padrone sovrano di tutti questi esseri, che muoiono per rivivere, tu solo sii condannato ad eternamente morire? » ([1])

([1]) « Signatum est per ipsum humanæ resurrectionis exemplum « in testimonium nobis. Lux quotidie interfecta, resplendit; et te-

San Cirillo di Gerusalemme, insistendo sul medesimo argomento, parlò a questo modo a filosofi pagani: « Se, essendo Gentili non volete credere al dogma della risurrezione sulla testimonianza de'divini Libri, credetevi almeno sulla testimonianza di ciò che accade nella natura. Osservate quello che avviene quando si semina il grano. Cadendo in sulla terra muore, imputridisce, per modo che non è più buono a mangiare; ma qualche tempo dopo eccolo rilevantesi dalla sua caduta, sorgere più orgoglioso della sua corruzione, uscendo più bello dalla sua deformità. Or i frumenti non vengono per essi stessi, ma per l'uso dell'uomo. Se dunque queste cose, che non si producono che per l'uomo, rivivono dopo la loro morte, come potete voi concepire che lo stesso uomo, pel quale nascono tutte queste cose, muoia senza risuscitare? L'albero riciso nuovamente fiorisce. Come dunque l'uomo, manomesso dalla morte, non si rileverà più dalla morte? » (1)

« nebræ, pari vice decedendo, succedunt. Sidera defuncta revivi-
« scunt. Tempora, ubi finiuntur, incipiunt. Fructus consumuntur,
« et redeunt. Certa semina, nonnisi corrupta et dissoluta, fœcundius
« surgunt. Omnia pereundo servantur; omnia de interitu reforman-
« tur. Tu homo, tantum nomen, si intelligas te, vel dominus om-
« nium mortalium et resurgentium, ad hoc morieris, ut pereas ? »
Apolog., XLVIII).

(1) « Si non credis his quæ de resurrectione scripta sunt, genti-
« lis existens, ex rerum natura id perspice. Seminatur frumentum;
« cadens moritur, et quasi putrescit, fitque omnino ineptum ad ci-
« bum; sed mox illud putridum fit herbidum, et exile cadens sur-
« git pulchrum. Frumentum autem fit propter nos, neque enim

Gli è dunque evidente che la distruzione perpetua dell'uomo sarebbe un falso accordo, una dissonanza, un disordine dell'ordine universale; e che, se l'uomo non dovesse un giorno risuscitare tutto intero, quest'ordine sarebbe compromesso, difettoso, imperfetto per rispetto alla parte più nobile, alla serie degli esseri pei quali esiste. Per contrario, l'uomo, per la sua risurrezione, si troverà ristabilito in perfetta armonia non solo in lui stesso, ma ancora tutto ciò che avrà esistito intorno di lui e al di sopra di lui. Riprendendo il suo corpo riconquisterà il luogo che gli era stato assegnato dapprincipio, d'essere, nella sua doppia qualità di spirito e corpo, il tratto d'unione, il mediatore fra gli spiriti o i corpi, come l'UOMO-DIO, il suo augusto Originale, l'è fra l'uomo e Dio, e sarà ristabilito ne' suoi rapporti primitivi, naturali, perfetti col resto della creazione.

Sarà dunque l'ultima parola di questa RISTAURAZIONE UNIVERSALE di tutta la natura creata, che, secondo san Paolo, Iddio s'è proposto di compiere per mezzo di Gesù Cristo: *Instaurare omnia in Christo* (*Eph.* I, 10). Sarà la creazione riapparendo in tutta l'integrità, in tutta la bellezza, in tutta la perfezione del suo disegno primitivo. Sarà il compimento di tutte le opere di Dio, ed il ristabilimento di tutte le ineffabili armonie dell'universo.

« frumenta sunt propter seipsa. Si ergo ista, quæ propter nos na-
« scuntur, mortua, reviviscunt, nos vero, quorum causa et illa nata
« sunt, mortui, an non excitabimur? Arbor excisa rursum floret;
« homo autem excisus non florebit? » (*Cateches.*, XXIII, n. 8).

In forza di queste dimostrazioni sì numerose, sì esatte, sì solenni e sì risplendenti di luce, di grazia e di verità, le poche difficoltà che lo spirito di errore o l'ignoranza sollevano contro il dogma della risurrezione spariscono come leggiera nebbia dinanzi al sole. Tuttavia il nostro lettore ci saprà grado se ricordiamo qui le risposte per le quali i filosofi del cristianesimo hanno, da gran tempo, confutato queste medesime difficoltà.

§ 142 Risposta all' obiezione contro il dogma della risurrezione, fondata sulla prôtesa impossibilità che ciò che è perito rinasca. — L'onnipotenza che ha creato l'uomo dal nulla può ben farlo essere nuovamente quello che è stato. — Il prodigio della risurrezione è men grande di quello della creazione. — Chi ha fatto il più può fare il meno. Bellissimi luoghi de' Padri su tal soggetto.

Spesse fiate la Scrittura fa uso di espressioni che, rivelandoci un dogma, ce ne fanno anche conoscere l'economia, la ragione e la causa. Volete sapere come si farà la risurrezione de'morti? « Sarà, ci risponde Isaia, la terra che partorirà il genere umano tutto intero, in un solo e medesimo giorno, e lo partorirà di nuovo: *Parturiet terra, in die una, et parietur gens simul* (*Cap.* 66). Grande e bella immagine, che racchiude insieme la più alta filosofia e la più sublime poesia! È un dirci che Dio, nella risurrezione universale, è il Padre che genera; la terra, la madre che concepisce; la tomba, il grembo che da in luce

ciò che ha portato per secoli; l'umanità intera, il fanciullo che rinasce a nuova vita. Non sarà dunque un prodigio totalmente nuovo, ma sarà il rinnovamento d'un prodigio molto antico: colla sola differenza che allora si compirà in un sol giorno in un sol momento, rispetto a tutti gli uomini insieme, lo stesso prodigio che s'è altra volta operato rispetto ad ogni uomo in particolare nell'ordine de'secoli che avranno formata la vita dell'umanità: *Pariet terra, in die una, et parietur gens simul.* Per cui, quale difficoltà di ammettere che, per la virtù infinita dello stesso Agente, si ripeterà di nuovo un prodigio che ha avuto già luogo altra volta? non è egli per contrario facilissimo a comprendere che la stessa Causa suprema che, per la sua onnipotente parola ha improvvisato e disposto sopra una base solida l'immensità de'cieli: *Verbo Domini cœli firmati sunt* (*Psal.*) possa muovere la terra, e farne uscire i corpi di tutti gli uomini? Non è agevolissimo il comprendere che lo stesso Dio che, in uno istante e con una parola, ha tratto dall'abisso del nulla l'universo, con ventidue milioni di mondi che racchiude, e l'infinita varietà degli esseri che li popolano: *Dixit et facta sunt* (*Ibid.*), possa per l'energia della stessa parola, strappare in un istante, dalle mani della morte, a cui le avea confidate in deposito, i resti dell'umanità e richiamare di nuovo questa umanità alla vita?

Gli è su questo argomento che gli antichi Padri della Chiesa hanno insistito nelle loro dispute coi filosofi contemporanei, che mettevano innanzi l'impos-

sibilità che l'uomo rinasca tutto vivente dalla corruzione della tomba. Facciamo adunque capitale della potentissima logica di quei grandi uomini, per confondere l'insolenza con cui le piccole menti de'nostri giorni osano combattere lo stesso dogma, presentandolo come qualche cosa di contrario alle leggi della natura e alla natura delle leggi universali.

« Tu dimandi, dicea Tertulliano a uno de' sofisti del suo tempo, in che modo la materia del corpo umano, scomposto e dispersa, potrà riunirsi e riprendere la sua antica forma. Ma tu non hai che a rientrare in te stesso e a considerare attentamente te stesso, per trovare in te stesso la ragion di credere a questo prodigio. Che cos'eri innanzi d'incominciare ad essere? Tu non eri che nulla; perchè se fossi stato qualche cosa te ne ricorderesti. Stretto dunque a credere, che non esistendo già in alcun mondo, ora esisti per l'onnipotenza di Dio, che difficoltà puoi tu trovare d'ammettere, che quando la morte ti avrà fatto cadere nel tuo antico nulla, potrai anco uscire una seconda volta dal nulla per la volontà onnipotente dello stesso Dio che ti ha già tratto dal nulla un' altra volta? (1).

(1) « Sed quomodo, inquis, dissoluta materia exhiberi potest? « Considera semetipsum, o homo, et fidem rei invenies. Recogita « quod fueris, antequam esses. Utique nihil; meminisses enim, si « quid fuisses. Qui ergo nihil fueras, priusquam esses, idem nihil « factus, cum esse desieris, cur non poteris rursus esse de nihilo, « ejusdem ipsius auctoris voluntate qui te voluit esse de nihilo? » (*Apologet.*, XLVIII).

La tua risurrezione non sarà affatto una novità per te; ma non farà che ripetere in te ciò che t'è avvenuto un'altra volta. Tu non eri e sei stato fatto; per la morte, non sarai più, e per la risurrezione sarai di nuovo. Sciagurato che ti lasci arrestare dalla difficoltà di comprendere come ritornerai ad essere ciò che tu *sei* in questo momento, incomincia adunque del comprendere, se puoi, come sei stato fatto la prima volta. Poichè gli è più agevole che tu sii di nuovo quello che sei stato, che non l'era perchè tu fossi una prima volta ciò che non eri mai stato [1].

Non puoi dubitare di questo prodigio, a meno che non dici che l'onnipotenza di Dio si sfruttò creandoti dal nulla, e che, per conseguenza, non è più possibile a Colui che t'ha creato tutto intero dal nulla, di ristorarti pure in parte; che il tuo corpo non potrà più essere rianimato da Colui che ha tratto dalla morte e del vuoto del nulla questo immenso universo, e l'ha animato del suo spirito *animatore* del tutto [2].

« Oh! Iddio è ben atto a rifare ciò che ha fatto

---

[1] « Quid novi tibi eveniet? Qui non eras, factus es; cum iterum non eris, fies. Redde, si potes, rationem qua factus es, et tunc requiré qua fies. Et tamen facilius utique fies quod fuisti aliquando, quia æque non difficile factus es quod nunquam fuisti aliquando » (*Ibid.*).

[2] « Dubitabit, credo, de Dei viribus qui tantum corpus hoc mundi de eo quod non fuerat non minus quam de morte vacationis et inanitatis composuit animatum, spiritu omnium animatore? » (*Apologet.*, XLVIII).

perchè FARE è più che *rifare*, il dar l'essere alla cosa è più che rendergliele. Iddio avendo fatto il più, perchè non potrà egli fare il meno? Gli è dunque certo che la risurrezione della carne sarà più facile che la sua creazione (1).

San Girolamo argomentò allo stesso modo: « È incredibile, dice egli, che non si voglia conoscere che il prodigio che renderà all'uomo un'esistenza che ha avuto una volta, sia men grande, più agevole del prodigio che gli dette un'esistenza che non avea mai avuto» (2). Sant' Agostino, egli pure, esclamò: « Sì, sì, il prodigio che creò tutti gli uomini è molto più grande del prodigio che li farà tutti risuscitare. Gli uomini che nascono tutti i giorni e che non erano mai stati, sono miracoli viventi, miracoli più grandi del miracolo che li farà rinascere dopo che saranno stati » (3).

Finalmente san Cirillo di Gerusalemme, predicando sullo stesso soggetto, pronunziò quest'eloquente e mirabile brano: « Noi tutti, che in questo momento qui siamo, io che parlo e voi che mi ascoltate, dove eravamo or son cent'anni? Non eravamo in alcun luogo,

---

(1) « Utique idoneus est reficere qui fecit. Quanto plus est fecisse « quam refecisse; initium dedisse, quam reddidisse; ita redditio« nem carnis faciliorem esse credas institutione » (*De Resurrect.*, XII).

(2) « Multo minus est restituere quod fuit, quam facere quod non « fuit » (*Epistol. ad Pammach.*).

(3) « Plus est homines creare, quam resuscitare. Majora miracula « sunt homines quotidie nasci, qui non erant, quam resurgere, qui « erant » (*De Civit. Dei*, lib. XXII).

non eravamo per niente. Chi di noi non sa l'economia della propria esistenza? Che cos'è il corpo dell'uomo nel seno della sua madre? Dapprincipio, gli è un germe, un miscuglio di cosa senza nome, un ammasso di materia informe, grossolana, inerte. Intanto Iddio, infondendovi l'anima, dà una forma a questa materia: la rende solida, ed ecco le ossa; l'ammollisce, ed ecco la carne; la separa, ed ecco la pelle; la fonde ed ecco il sangue e gli umori; le dà diverse proprietà, ed eccolo risplendente di luce per gli occhi, odorante dalle narici, ascoltando colle orecchie, parlando colla lingua, operando colle mani, camminando co'piedi, palpitando col cuore, la dispone infine simmetricamente in membra, così proporzionate, ed armonizzanti sì bene fra esse e col tutto, e ne fa la mirabile e magnifica figura dell'uomo. Or perchè il Dio che ha tratto da sì nobili elementi, un'opera tanto perfetta, non potrà rilevarla dopo che sarà caduta? Perchè Colui che ha fatto essere ciò che non era, non potrà ristaurare ciò che era stato? Perchè finalmente il Dio che, creando il primo uomo, mutò in carne la polvere che non era mai stata carne, non potrà far rivenir carne la polvere che altra volta è stata carne? (1).

(1) « Ante centum annos, nos omnes qui loquimur et audimus, « ubi eramus? An nescimus constitutionis nostræ subsistentiam? « Nescis quomodo ex infirmis, rudibus et confusis rebus genera- « mur? Et ex tam rudi infirmaque materia formatur homo; et « quod erat imbecillum, incarnatum, in robur nervorum mutatur,

§ 143. La sola obiezione seria contro la verità della risurrezione è che, il corpo dell'uomo, essendo stato distrutto, Iddio può ben dargli un nuovo corpo, ma non rendergli il suo proprio corpo. — Sposizione della profonda dottrina di san Paolo contro questa obiezione. — Il corpo dell'uomo è il solo corpo che la morte non annienta affatto. È dal germe che è indestruttibile, che Dio RIFORMERÀ il corpo dell'uomo, come forma l'albero dal seme. — In che modo questo corpo, così riformato, sarà numericamente lo stesso antico corpo dell'uomo. — Riepilogo della psicologia cristiana.

« Ma di qual materia sarà egli formato, il corpo della risurrezione? » ci richiedono gli avversarii di questo dogma. Su di che, ecco la grande obiezione che ci fanno e che essi credono insolubile: « Se all'ultimo giorno, Iddio non deve fare altro che dare ad ogni anima un corpo *qualunque*, questo si capirebbe. Il Dio che ha, in un istante, creato dal nulla l'universo e gli esseri che lo compongono, potrà bene pure in un istante creare dal nulla altrettanti corpi che ci sono anime umane, e darne uno ad ogni anima. Ma, in questo caso, non sarebbe che una nuova creazione e non una vera *risurrezione*. In questo caso,

---

« et oculorum splendorem, et narium odoratum, et aurium auditum, et linguam loquentem, et cor saliens, et manus operantes, « et pedes currentes, in omnimodam membrorum speciem... Qui ex « levibus ita nos fecit Deus, num cadentes excitare non poterit? « et qui non existens fecit ut esset, numquid cadens non sublevabit? Pulvis in corpus mutatur, et caro in carnem rursus non « convertetur » (*Cateches.*, 48)?

non avremmo che un nuovo corpo, un corpo a prestito, e non il *nostro* antico corpo, quel corpo che avrà partecipato al merito delle nostre virtù come alla colpabilità dei nostri errori. Non si può comprendere la necessità, la giustizia, la convenienza della risurrezione dei corpi, che in quanto questa risurrezione ci renderà le *stesse membra*, la stessa carne, lo stesso sangue che avremmo avuto prima di morire. Quest'è precisamente il *risuscitatore*. Or una tale risurrezione è impossibile, pure all'onnipotenza di Dio; perchè, eccetto gli uomini che morranno negli ultimi tempi, tutti i corpi degli uomini che saranno morti nel corso di più migliaia di secoli, si troveranno all'ultimo giorno, essere stati consumati dal fuoco, o divorati dalle bestie o da uomini più feroci delle bestie, o ridotti in polvere, che il tempo avrà dispersa o convertita in altre sostanze; si troveranno dunque essere tutti scomparsi alla fine del mondo. Ancora una volta, Iddio potrà ben crearli di nuovo, ma non già *risuscitarli identicamente, numericamente gli stessi*, poichè non vi saranno più, e che non sarà rimasto di essi che un tantino di cenere o nulla. » Quest'è la difficoltà la più forte, ed anco l'unica difficoltà che si possa fare contro il dogma della risurrezione. Ma ecco la risposta.

Dapprima questa difficoltà è molto antica. Or son diciotto secoli che i Gentili di Corinto la fecero, essi pure, a san Paolo:

« Come è possibile, dicevano essi, che i morti risuscitino nel *loro proprio corpo?* Questo corpo essendo

stato distrutto, in quale corpo ritorneranno in vita? » Ed ecco la risposta che il grande apostolo loro fece: « Insensati che siete! quello che voi seminate, non bisogna che muora prima che sia vivificato? Quando seminate del grano, per esempio, ovvero tutt'altra cosa, che fate voi? Voi spandete sulla terra il semplice grano e non il corpo della pianta, ed è Dio che dà poi a questo grano il corpo che gli è proprio, e nella misura che gli piace. Ogni carne non è già della stessa natura; ma altra cosa è la carne dell'uomo ed altra cosa è la carne dei quadrupedi, degli uccelli e dei pesci.... Ed è a questo modo che si farà la risurrezione dei morti. Ora il corpo dell'uomo è seminato nella corruziono; un giorno risusciterà nell'incorruzione [1]. »

Oh! che profonda dottrina racchiude questa risposta! Quivi è tutta la filosofia della risurrezione. Sponiamole col soccorso dei lumi dei più grandi uomini dei più gran filosofi del cristianesimo.

San Paolo ci avverte che ogni carne non è della stessa natura, e che la carne dell'uomo differisce della carne di tutti gli animali Or in che la carne del-

---

[1] « Sed dicet aliquis: Quomodo resurgent mortui: qualive corpore venient? Insipiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur. Et quod seminas, non corpus seminas, sed nudum granum, ut puta, tritici aut alicujus cæterorum. Deus autem dat illi corpus. Non omnis caro eadem caro, sed alia quidem caro hominum, alia vero pecudum, alia volucrum, alia piscium... Sic et resurrectio mortuorum: seminatur in corruptione, surget in incorruptione » (I *Corinth.*, XV).

l'uomo differisce naturalmente dalla carne dei bruti, sotto il rapporto di cui trattasi, se non è in questo che, secondo ce lo ha detto san Tommaso, per la legge che Dio ha fatto alla natura, ogni *materia* dovendo seguire le condizioni della sua FORMA, la carne del bruto essendo la materia di una forma mortale, come è l'anima puramente sensitiva, perisce tutta intera con essa e com'essa; e che la carne dell'uomo, essendo stata la materia di una forma *immortale*, come è l'anima intellettiva, non perisce affatto *interamente* per la morte, ma che qualche cosa di essa sopravvive sempre alla sua corruzione? È precisamente questo che ha voluto dire l'autore della *Sapienza* in quel luogo che abbiamo tanto spesso citato: « Iddio ha creato l' uomo INESTERMINABILE. Non è per l'invidia del diavolo che la morte è entrata nel mondo. » Il che evidentemente significa che non è stato dato alla malvagità della natura di *esterminare* interamente l'opera del creatore, ma solo di alterarla; perchè la morte non è che un'alterazione, un cambiamento e non la distruzione completa dell'essere umano. Questo evidentemente significa che, come la morte non fa che separare dal corpo l'anima senza ucciderla, così essa non fa che scomporre gli elementi del corpo senza annientarli, e che l'uomo, sebbene passi per le mani della morte, non lascia tuttavia di essere l'uomo della creazione primitiva, *inesterminabile,* per rispetto al corpo come per rispetto all'anima.

Sant'Agostino, prima di san Tommaso, ha detto, egli pure: « La materia terrestre, *il germe*, di cui è

formata la carne dell'uomo, non perisce interamente per volontà di Dio. Mentre dunque la carne del bruto si scompone completamente, si cambia in altre sostanze e interamente perisce, come la sua anima: solo, la carne dell'uomo non è interamente distrutta dal fuoco, nè trasformata in altre sostanze per la manducazione: ma, sia che là sia stata arsa, o ridotta in cenere e mescolata con altre ceneri (1), sia che, per mezzo della traspirazione di colui che l'ha mangiata, la sia disciolta in aria, ovvero siesi con-

(1) I Greci ed i Romani ardevano i cadaveri de' loro morti, ne conservavano le ceneri nelle urne scpolcrali, e loro rendevano un culto religioso. Credevano dunque fermissimamente che il fuoco, che non risparmia nulla, fa tuttavia un' eccezione rispetto a resti dell'uomo, ne rispetta qualche cosa, e che questo *qualche cosa*, questo germe del cadavere umano, rimane sempre lo stesso, in mezzo delle ceneri delle materie combustibili che hanno servito alla sua combustione. Il medesimo uso e la stessa fede si trovano presso un gran numero di popoli, principalmente presso gl'Indiani, pure ai nostri giorni; solo gl'Indiani confidano il deposito sacro di queste ceneri a' luoghi privilegiati de' loro gran fiumi. Or è impossibile che questa fede immensa ed incomprensibile, *che il fuoco, che distrugge ogni carne, non distrugge affatto tutta la carne dell'uomo,* sia una creazione umana. L'immaginazione non immagina il contrario di ciò che si vede; la ragione non inventa ciò che non comprende. Questa fede non è dunque che uno di qu i dogmi che la rivelazione divina non ha fatto che formolare, ma di cui l'autore dell'uomo ha scolpito il sentimento e l'istinto nella natura stessa dell'uomo, e che, secondo la bella espressione di Tertulliano, attestano che l'anima umana è naturalmente cristiana: *Testimonium animæ naturaliter christianæ.*

vertita nella carne d'un altro corpo, essa rimane sempre ciò che è stata nel suo germe; ed il giorno della risurrezione, Iddio saprà ben trovare questo germe, questo resto che la sua virtù avea reso *indestruttibile*; saprà ben renderlo all'anima che lo aveva la prima volta animato e nella cui unione avea vissuto, ingrandito e formato l'uomo; e così lo *stesso* uomo sarà fatto di nuovo. »

Abbiamo, in secondo luogo, veduto san Paolo insegnarci che ogni seme deve scomporsi ed in certo modo morire, innanzi di germogliare e di rivivere: *Quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur;* che ogni pianta non ha che il suo seme di *proprio;* che la materia dell'aumento e della grandezza del corpo, che gli convengono, e che acquista poi, gli viene dal di fuori per l'azione divina, e che avviene lo stesso alla risurrezione de' morti: *Seminas nudum granum; Deus dat illi corpus; unicuique seminum proprium corpus; sic et resurrectio mortuorum.* Oh! che questo paragone, quest'immagine del seme, che muore, germoglia e risuscita, è sublime, graziosa e ben scelta! Oh! che questo argomento, esclama C. a Lapide, è ben atto a far sparire tutte le difficoltà e a renderci intelligibile il mistero della nostra risurrezione (1)! Noi v'impariamo che alla fine del mondo

---

(1) Insignis imago et argumentum resurrectionis, in semine moriente, et repullulante, et quasi resurgente (*In cap.* XV *primæ ad Corinth.*)

non farà, rispetto a' nostri corpi, che ciò che egli fa al presente rispetto alle piante. Noi non mettiamo sotto terra che il grano solo del seme del vegetale che vogliamo avere. Questo grano gonfia, intorbidisce, s'apre, non conserva più nulla delle sue antiche qualità e della sua antica figura; ei muore in tutto il rigor del termine, e Dio, in virtù delle leggi, stabilite da Dio per la vegetazione, lo rende capace di attrarre da ogni parte, della terra e dell'aria, d'altre sostanze, di assimilarsele, e di questa materia egli dà l'aumento, il corpo completo che gli è proprio, e ne forma una pianta perfetta, vivente d'una vita tutta nuova. Così, nell'ultimo giorno, non si troverà della pianta del nostro corpo che un poco di cenere, il germe, il grano del suo seme primitivo, che ha imputridito ed ha subito la morte nel seno della terra. Iddio, in virtù della sua onnipotenza, gli aggiugnerà altre sostanze, che questo grano si assimilirà, e per questo mezzo Iddio gli darà l'accrescimento, la grandezza, la persona e la forma dell'uomo, ne farà il corpo perfetto che questo germe avea avuto altra volta, e farà rivivere in lui l'antico uomo, lo *stesso* uomo che fu innanzi di morire.

La nostra polvere, o il germe indestruttibile che sarà rimasto del nostro corpo, sarà dunque nelle mani di Dio ciò che è il seme delle piante nelle viscere della terra, sarà il principio, la base, non d'una nuova creazione, ma d'una *germinazione* nuova dell'antico uomo: *Sic et resurrectio mortuorum*. Perchè dunque, conchiude il citato interprete, Iddio non potrà ripe-

tere, rispetto all' uomo, ciò che fa ad ogni istante rispetto alle piante? (1)

E che non si dica già che questo corpo, composto di sostanze *straniere*, che Dio avrebbe tratto dagli elementi della natura o dal nulla, non sarebbe più *numericamente* il nostro antico corpo: perchè la pianta medesima non ottiene il suo volume ed il suo sviluppo completo che per l' aggiunzione di sostanze straniere; e tuttavia il germe e la forma sostanziale (l' anima vegetativa) che si hanno assimilato queste sostanze straniere, rimangono sempre le stesse, la pianta, allo stato di albero, è *numericamente* la stessa che era allo stato di germinazione ed allo stato di arboscello. Così, sebbene riconstituite col soccorso di sostanze straniere, tuttavia il germe e la forma sostanziale (l'anima intellettiva) di ogni uomo, che si avranno assimilato queste sostanze, rimanendo le stesse che erano prima della nostra morte, il nostro corpo della risurrezione sarà numericamente lo stesso di quello della nostra nascita.

---

(1) « Tangit hic Apostolus radicem ulceris, et causum erroris. « Nonnulli enim desperabant et negabant resurrectionem corporum « quia videbant ea in terra putrefieri: quasi incredibile et impos- « sibile esset, putrida corpora reformari et resuscitari. Hanc cau- « sam succidit Paulus exemplo grani, quod seminatur. Illud enim « prius putrefit et moritur in terra; inde, quasi renascens, germi- « nat: ita ut granum unum quod seminatur, in messe spicis et « granis vestitum et cumulatum, videatur in majori gloria resur- « gere; pari modo corpora nostra putrescunt: sed inde ad majorem « gloriam resurgent » (*loc. cit.*).

Notate bene, dice ancora san Tommaso, che, perchè sia vero che noi risusciteremo tutti *nel nostro medesimo corpo*, non è già necessario che questo corpo riprenda *tutta* la materia *numericamente la stessa* che avea al momento in cui l'anima se ne separò: *Non est necessarium ut quidquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo* (*Contra Gent.*, lib. IV, c. 81). Dappoichè, pure al presente, il corpo che noi, uomini fatti, per esempio, attualmente abbiamo, non è più *materialmente* lo stesso di quello che avevamo nella nostra infanzia; e ciò per due ragioni. Dapprima, perchè il corpo che avemmo nascendo era un corpo piccolissimo, debole, e non ha il volume, la grandezza, la solidità onde gode al presente, che dalla nutrizione e dagli elementi esterni, dalle sostanze straniere che concorrono alla formazione ed all'accrescimento di tutti i corpi viventi; in seguito, perchè, in tutti questi corpi non solo gli umori ed il sangue ma la carne stessa e le ossa, tutto finalmente si logora, si consuma, si perde, è ristaurato e rinnovato, ad ogni istante dagli alimenti con cui si nutrisce, dall'aria che si respira ([1]). Tutte le parti del nostro corpo, secondo la materia, sono dunque in uno stato di flusso e riflusso perpetuo, e non rimangono mai le stesse nel nostro corpo, durante questa vita: *Partes secundum materiam, non manent in corpore, sed fluunt et refluunt* (*Supplemento*, q. 82, art. 5). In

---

([1]) I naturalisti pensano che la nostra macchina corporea si rinnova tutta intera ogni sette anni.

guisa che, dalla *materia* del corpo della nostra infanzia, non è niente rimasto nel corpo della nostra virilità e della vecchiezza. E tuttavia questo non ci impedisce di credere e di dire che il nostro corpo *attuale* è *numericamente* lo stesso corpo che avemmo uscendo del seno della nostra madre; e perchè? se non è perchè l'anima intellettiva che l'*informa* ne è sempre la stessa, e perchè il seme ed il germe intorno a cui e sopra cui, come sulla sua base, hanno luogo tante ruine e tante riparazioni, tante diminuzioni e tanti accrescimenti, tante mutazioni e tante vicissitudini d'ogni sorta, sono rimasti essi pure sempre gli stessi? Poichè dunque il corpo della nostra seconda vita sarà ristabilito, esso pure, sulla base della stessa anima che gli comunicherà di nuovo il suo proprio essere, lo stesso essere e la stessa maniera d'essere che essa gli comunicò la prima volta che essa gli si unì, e sulla base dello stesso germe, della stessa sostanza immutabile e indestruttibile di ogni corpo umano e del corpo della nostra prima vita; il corpo di questa seconda vita sarà *numericamente* lo stesso, e sarà verissimo che non sarà una nuova creazione, ma una vera risurrezione; che noi risusciteremo nel nostro *proprio* corpo; che riprenderemo esattamente il nostro antico corpo; che, secondo le belle parole dell'istorico profeta della risurrezione, Giobbe: « Noi saremo di nuovo rivestiti della nostra pelle, che vedremo noi stessi, della nostra antica carne e coi nostri antichi occhi, il nostro Redentore ed il nostro Dio, che ci avrà richiamati in vita, e

che nulla potrà strappare questa fede e questa speranza dal cuore dell'umanità: *Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est hæc spes mea in sinu meo* (*Job.*, XIX).

Il prodigio adunque della risurrezione, secondo sant'Agostino, consisterà in questo: che Dio ci renderà allora, in un istante, per la sua grazia, ciò che dava, ad ogni istante nel tempo, per le leggi che avea fatte alla natura: *Redditur munere quod accessurum erat tempore* (*Serm.* 154, *De Tempor.*). Gli è un germe appena percettibile, deposto nel seno di nostra madre; gli è d'un corpo piccolissimo, come il corpo di un fanciullo testè nato, che, per l'accessione di sostanze straniere, si è formato il nostro corpo attuale, sì grande e sì perfetto. Così all'ultimo giorno, è da un tantino di ceneri, dal germe quasi invisibile, che sarà rimasto del nostro corpo, che, per l'accessione delle sostanze straniere, sarà *riformato* questo medesimo corpo: colla sola differenza che l'assimilazione di queste sostanze, che, ora, si fa col tempo, per la nutrizione e la respirazione, allora si farà direttamente e simultaneamente in un batter di occhio, *in ictu oculi*, per l'onnipotenza di Dio: *Redditur munere quod accessurum erat tempore.* Forse che Dio non può fare questo prodigio? Forse che questo prodigio supera la potenza infinita che parla al nulla; ed a cui il nulla risponde come ciò che

è: *Vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt* (*Rom.*, VII)? Dov'è dunque qui la contraddizione e la impossibilità della risurrezione, pure per la potenza di Dio?

O voi che negate d'ammettere la risurrezione de' morti, incominciate dunque, conchiudeva sant'Agostino, per ribellarvi, per levarvi contro Dio, e per dirgli in viso: Tutto Iddio che siete, voi non avete potuto fare delle riserve e delle eccezioni alle leggi che avete, sin da principio, liberamente dato alla natura; non potrete rifare ciò che avete fattò; non potrete operare il prodigio della risurrezione de'corpi umani che avete creato inesterminabili: *Responde contra Deum, et dic: Non potest Deus* (*loc. cit.*). Ma, sciagurati che siete, in che modo ardirete voi di parlare a Dio così? Non spingete dunque tanto innanzi la vostra prosunzione sacrilega, il vostro stupido orgoglio, e, sapendo che l'autore di questo grande avvenimento non sarà che Dio, rinunziate a' vostri dubbii insensati; perchè non ci ha nulla di più insensato quanto il dubitare che un tale artefice possa fare una tal opera: *Deus est qui facit; considera auctorem et tolle dubitationem* (*Ibid.*).

Quest'è la vera psicologia cristiana. O l'evidenza non è evidente, e la dimostrazione non dimostra, o gli è impossibile di non riconoscere che la Psicologia di Platone, rinnovata dal Cartesio e seguita in quasi tutte le scuole moderne, non è che la falsa scienza dell'anima, che apporta tosto o tardi la rovina e la perdita della fede; e che, al contrario, la psicologia

fondata dagli antichi filosofi del cristianesimo, sviluppata, difesa e presentata in tutto il suo splendore della sua potenza e della sua bellezza da san Tommaso, e adottata da tutte le antiche scuole cristiane è la sola che, dando la vera scienza dell'anima, riferma la fede, spiega e fa comprendere per mezzo del ragionamento tutto ciò che ci è insegnato dalla rivelazione intorno all'origine, il fine dell'anima, l'eccellenza e la sublimità delle sue facoltà; che questa psicologia è la sola che, facendoci conoscere perfettamente l'uomo, c'innalza fino a Dio: è la sola che, spiegandoci i più grandi misteri della natura, illumina i più grandi misteri della religione; e che, sommamente cristiana per la sua base, i suoi principii ed il suo scopo, l'è anco di più pei suoi frutti, per le sue conseguenze e pei suoi risultati. Non ci rimane dunque a dire che poche cose, ed a fare solo talune osservazioni, intorno al METODO cristiano, col quale abbiamo promesso di finire e di coronare il nostro lavoro sulla filosofia cristiana.

SEZIONE TERZA

IL METODO

CAPITOLO UNICO

Schiarimenti sul metodo della filosofia cristiana, all'occasione di recenti attacchi diretti contro di esso.

§ 144. Che cosa è il Metodo? Non si faranno qui che talune osservazioni sul vero Metodo filosofico. — Perchè il semirazionalismo, risuscitando una massima d'Abelardo, si scaglia tanto contro il metodo di san Tommaso? — Il Jourdain s'è fatto lo strumento di questi attacchi. Non è confutato che sotto questo rispetto. — Gli scolastici hanno avuto gran ragione di subordinare tutto al ragionamento e di non mescolare il sentimento alle discussioni filosofiche. — I difetti che loro si rimproverano li hanno comuni con tutti i filosofi — Si difende san Tommaso contro l'accusa d'aver trascurato l'OSSERVAZIONE. — La COSCIENZA non ha a far nulla nelle cose speculative. Nella pratica, san Tommaso l'ha più fedelmente seguita de' suoi censori.

La parola METODO è di origine greca e significa: *Maniera breve e facile d'imparare sè stesso e d'insegnare agli altri qualche cosa.* Or la maniera breve e facile d'imparare e d'insegnare una cosa, essendo

relativa alla natura della cosa stessa s'identifica con esse; ed il metodo è ciò che è la cosa stessa che si vuole imparare o insegnare. Ed è per ciò che è stato detto con tanta ragione, « che tutta una filosofia è nel metodo, e che ogni metodo filosofico racchiude una filosofia tutta intera. »

Diffatti, nello stabilire, nel DISCORSO PRELIMINARE di quest' opera, la natura, il punto di partenza, la via, lo scopo della vera e della falsa filosofia, abbiamo stabilito al tempo stesso le condizioni, i caratteri, i risultati del vero e del falso metodo filosofico in generale; ed abbiamo, a nostro avviso, sciolta la quistione del metodo della filosofia cristiana in particolare.

Non ci rimane dunque a dire che poche cose su questo soggetto. Sicchè non faremo qui che aggiungere talune nuove spiegazioni sul metodo che è stato costantemente seguito da' filosofi cristiani, e chè abbiamo voluto riabilitare in quest'opera per mezzo del ragionamento e per l'uso che ne abbiamo fatto noi stessi. Al tempo stesso risponderemo alle obiezioni che il razionalismo mascherato o il semirazionalismo ha formulato o piuttosto ripetuto contro di esso coll' arditezza, la sfacciataggine e la slealtà usata. Così avremo noi adempito il dovere che ci siamo imposti in questo scritto, che è quello di far conoscere in tutte le sue parti e di difendere la filosofia del cristianesimo, che, si voglia o non si voglia, è la sola vera filosofia.

Noi abbiamo fatto più volte osservare che la filo-

sofia cristiana si restringe tutta intera e si personifica, in certo modo, in san Tommaso, come tutta la filosofia pagana, in Platone. Ciò spiega perchè i filosofi del Rinascimento, che non è stato altro che la ristaurazione del paganismo nella filosofia, nel diritto pubblico, nella letteratura, nelle arti e ne' costumi, nell'espettativa che lo fosse pure in religione; ciò spiega, ripetiamo, perchè questi filosofi, totalmente pagani di spirito, quando pure non lo fossero pel cuore, hanno da tre secoli sino a'nostri giorni, avuto costantemente di mira san Tommaso, e criticato sopra tutto il suo metodo filosofico. Perchè, lo ripeteremo ancora, san Tommaso è il filosofo per eccellenza, come san Paolo è l'apostolo per eccellenza, e sant'Agostino il teologo per eccellenza del cristianesimo. Una volta adunque che san Tommaso sia convinto d'errore e proscritto dalla società de' sapienti, la filosofia cristiana è bello che ita, e la filosofia pagana si trova naturalmente stabilità sulle sue rovine.

Noi lamentiamo di trovare nella prima linea di questi nuovi combattenti anticristiani l' onorevole Jourdain.

È attribuito all' eccentrico frate Abelardo d' avere detto: Per non farsi affatto rivali e nemici, ed avere la pace con tutti in un convento, son necessarie tre cose: 1.° lasciare andare il mondo a suo grado; 2.° fare il suo dovere, tanto ben che male; 3.° dire sempre bene di messere il priore: *Sinere mundum ire quomodo vult; facere officium suum taliter qualiter; et semper bene dicere de domino priore.*

Gli uomini, alquanto onesti, chiamati *i moderati, i prudenti, i ragionevoli* del partito *semirazionalista* pare abbiano adottato questo modo di condotta. Vedono, ma senza prendersene alcuna cura, questo orrendo fiume sempre crescente di empie dottrine che minaccia d'invadere colle sue putride acque la religione e l'umanità; lamentano sinceramente, ma senza affliggersene gran fatto, che il mondo, poichè così gli diletta, corra verso l'abisso: *Sinunt mundum ire quomodo vult.* Non perdono mai di vista i doveri che loro impongono la loro posizione sociale e la loro fede; ma non mettono troppo zelo in adempirli, e si pongono ad una uguale distanza dagli eccessi del male e dagli eccessi del bene: *Faciunt officium suum taliter qualiter.* Ma col far sempre, com'è ragionevole, il mal piglio ad Aristotile, badano bene a lasciarsi sfuggire una sola parola di critica contro il messer priore il Cartesio, e meno anche contro il Padre generale Platone, il cui spirito regna e governa sempre nelle scuole moderne: *Et semper bene dicunt de domino priore.* Che volete? gli è il modo di evitare scandali e di vivere in pace con tutti.

A giudicarne de' suoi scritti si direbbe che il Jourdain siasi fatta una legge di uniformarsi, pure colla sua condotta, e tai modelli di saper vivere, di cui divide le opinioni. Nella sua FILOSOFIA DI SAN TOMMASO deplora gli errori che straripano da ogni parte ed ha l'aria di rassegnarvisi come ad una necessità del tempo. Confessa gl'immensi servigi renduti dalla scienza antica; ma non ha che de'riguardi e dell'in-

dulgenza pei traviamenti della scienza moderna. Per lui, san Tommaso è un gran genio, ma il Cartesio che gli rassomiglia come il nero al bianco, l'è pure; e, maravigliato d'uno, prostrato ai piedi dell'altro, ha dell'incenso sempre pronto per tutti e due. Solo sempre benevole ed amorevole pel Cartesio, segnatamente per rispetto al suo metodo, frappone delle accuse agli elogi che dà a san Tommaso. Gli è del nostro dovere di combattere queste accuse, non perchè abbiano la minima importanza contro alla Filosofia di san Tommaso, ma perchè sono le formole usate delle querele che la filosofia pagana moderna articola da tre secoli contro il metodo della filosofia cristiana, e perchè, confutando su questo rapporto il Jourdain, avremo confutato la scuola intera a cui egli appartiene, e di cui è il fedele ed innocente eco.

« Qual è, dic'egli dapprima, il vizio il più grande del metodo scolastico? È di subordinare tutto, al ragionamento, di spegnere sotto legami artificiali il moto spontaneo dell'intelligenza e della sensibilità.... La scienza del vero può ella essere ricondotta così ad una sorta di geometria?... I grandi e forti pensieri escono dal cuore.... Il cuore ha la sua parte in filosofia.... Platone è il tipo compiuto dell'alleanza d'una ragione severa, e d'una sfolgorante immaginazione. Qual è stato il risultato di questa preponderanza esclusiva che il medio evo accordò in filosofia al ragionamento? Una aridità estrema di sposizione che doveva essa stessa produrre in poco tempo il disgusto e lo scredito degli studi filosofici; appena una parola che s'in-

dirizza all'anima, che tranquilla lo spirito, che l'incanta e commove (*Filosofia di san Tommaso*, vol. II, pag. 312 e 314). »

Veramente tai parole, poichè non sono che parole hanno un non so che di singolare in un libro dove si pretende d'aver trattato di scienza. Chi non sa che è proprio d'ogni scienza, puramente umana di *subordinare tutto al ragionamento?* Chi non sa che pure gli argomenti, tratti dall'esperienza, non sono che ragionamenti? Chi non sa che, anco nelle scienze naturali, il cui scopo è l'osservazione de' fatti e l'analisi de' corpi, tutto è deduzione più o men felice, cioè ragionamento, e che con più ragione deve essere così per rispetto alle scienze intellettuali, il cui fine è l'osservazione delle facoltà della mente e l'analisi delle idee? Chi non sa che la scienza non è che la cognizione delle cause, avuta per mezzo del ragionamento; che sapere è ragionar bene; che ogni scienza si riduce al ragionamento e gli è *subordinata?* Così il Jourdain, accusando tanto leggermente il metodo scolastico di *subordinare tutto al ragionamento*, in un secolo che, preso da un cieco amore per la Dea Ragione, vuol tutto sottoporre alla ragione, ha corso da una parte il pericolo di romperla, in pura perdita, col razionalismo e i razionalisti, coll'idolatria e gl'idolatri del giorno, e, dall'altra, fa le viste d'ignorare ugualmente ciò che è il ragionamento e ciò che è la scienza.

Inoltre, il *moto spontaneo dell'intelligenza e della sensibilità* non ha niente che fare in filosofia. Questo

moto non è che il vago del pensiero. Non saranno mai dunque sufficienti le precauzioni per allontanarlo onde non venga a turbare l'ordine e la chiarezza delle dimostrazioni; quindi il metodo, che *spegne sotto legami artificiali* questo moto, invece di recar pregiudizio alla scienza, la rende più stabile ne'suoi principi, più libera nel suo procedere, più sicura ne' suoi risultati. La filosofia la meno stabile, la più fantastica e la più presso al fanatismo non è che la filosofia che unisce alla stabilità delle dottrine il *moto spontaneo dell'intelligenza e della sensibilità.* Perchè dunque una scienza sia vera e non della poesia e del romanzo, *la scienza del vero* non solo *può*, ma *deve essere ricondotta ad una specie di geometria.* Questo è quello che hanno fatto più filosofi, ed il Cartesio medesimo, la cui filosofia non è che una vera *geometria* delle idee, compiutamente estranea ad ogni *moto spontaneo dell' intelligenza e della sensibilità*, e, senza averne la realtà, ha tuttavia le apparenze, e la pretensione del rigore, della precisione e dell'evidenza geometrica.

Gli è il medesimo del mètodo seguito da tutti i filosofi, eccetto il Malebranche della scuola cartesiana e del Wolff in particolare, a cui la stessa scuola ha saputo grado d'aver fatto una filosofia, *Methodo* MATHEMATICA *digesta* (*sic*). Fa veramente pena di dover ricordare nozioni e fatti elementari ad uno storico della filosofia! Gli è anco un inciso tolto alla leggerezza e al vuoto della lingua filosofica moderna, la seguente

affirmazione: « I grandi pensieri escono dal cuore, il cuore ha la sua parte in filosofia. « I *grandi pensieri* non *escono* che dalla mente, ed il cuore, che ha una gran *parte* nell'eloquenza, non ha alcun posto in filosofia; esso non produce, e non fa che semplicemente accettare la verità o l'errore, e dedicarvisi.

Concedasi *la sfolgorante immaginazione* che il nostro autore attribuisce a Platone; solo lo splendore dell'immaginazione, che ha fatto la fortuna di Platone scrittore, oratore e poeta, non è stato di gran pro a Platone filosofo. Quest'è anzi la ragione di tutti i suoi errori e dei danni arrecati nell'antico mondo. Se avesse egli consultato la sua intelligenza, in luogo di consultare la sua fantasia, se avesse più ragionato che *immaginato*, non sarebbe certo divenuto il maestro di tutti gli errori, il patriarca di tutti gli eretici ed il condimento di tutte le eresie. Rispetto alla *ragione severa* è precisamente quello di cui ha avuto sempre difetto. La *ragione severa* non fu che il retaggio d'Aristotile, fra i filosofi antichi. Platone, sovente sponitore ed interprete felice delle verità tradizionali e delle dottrine tolte da' libri sacri degli Ebrei, non è mai stato un ragionatore severo. Non merita adunque affatto l'onore che gli è stato fatto di chiamarlo « il tipo compiuto dell' alleanza d'una ragion severa e d' una sfolgorante immaginazione. »

Il *medio evo* non è stato il solo ad *accordare una preponderanza esclusiva al ragionamento in filosofia.* Se quest'è una colpa, egli l' ha comune coll'età moderna; e l'*aridità estrema di sposizione che ne è de-*

rivata, è pure il carattore proprio di tutti gli scritti de' filosofi di questi moderni tempi, salvo di quelli del Malebranche, che non sono che poesia, e di quelli del Cousin, che non sono che discorsi eleganti anzi che edificanti. In san Tommaso almeno si trova a quando a quando, non solo de' *vocaboli*, ma anco de' lampi che ci scoprono nuovi ed immensi orizzonti del mondo scientifico, di grandi e sublimi pensieri, de' magnifici ravvicinamenti fra le verità della ragione e le verità della fede; e tutto questo *s'indirizza all'anima* e la sublima; *tranquilla lo spirito, l'incanta* e *lo commuove*. Or si cercherebbe invano qualche cosa di simigliante negli scritti del Bacone, del Cartesio, del Leibnitz, del Wolff, del Kant, dell' Hegel. Non ci ha nulla di più *secco*, di più arido, di più fastidioso, di più capace di produrre *il disgusto e lo scredito degli studi filosofici*, quanto le opere di questi filosofi. Di fatti nissuno più li legge, pure fra i loro devoti, i loro ammiratori ed i loro panegiristi. È dunque giusto di fare esclusivamente al metodo cristiano un rimprovero che la filosofia pagana antica e moderna ha meritato in grado supremo? E del resto è egli mestieri di ripeterlo ancora? il proprio della filosofia è d'*indirizzarsi* allo spirito. L'*indirizzarsi all'anima* non è proprio che dell'eloquenza. La cattedra di filosofia non ha niente di comune col pulpito e la tribuna giudiziaria o politica. Non si scrive di filosofia come si scrivono *omelie* e *discorsi*. L'officio del filosofo è di *dimostrare* e di *persuadere*; per conseguenza, *indirizzarsi* all' anima e studiarsi di

toccarla e *commuoverla*, è unicamente l' officio dell'oratore.

« Il metodo scolastico, seguita il Jourdain, ha un altro difetto capitale, che san Tommaso *non ha neppure interamente evitato* · esso non si occupa gran fatto dell'osservazione. I filosofi scolastici non osservano affatto, ma argomentano... Trattasi a mo' d'esempio, dello studio delle passioni? San Tommaso (che povero uomo *questo* san Tommaso!) riduce questo studio sperimentale, se ve n' ha uno, ad un certo numero di questioni, assolutamente come se si trattasse di problemi i più astratti di metafisica. E tuttavia, senza parlare della rivelazione, abbiamo noi un' altra via che l'osservazione per acquistare nozioni certe sull'universo e sul suo autore? Non è egli studiando sè stesso, disaminando i fatti del mondo morale e quelli della natura fisica, che la ragione può levarsi a concetti che oltrepassano pure il campo dell'esperienza? Pare che questa verità, non sia sfuggita a san Tommaso (finalmente!), ma non vi fa ricorso *che* di rado e *per caso* (lo stordito!), *dissimulandola* (l'ipocrita!) sotto le forme dell' argomentazione sillogistica.... Mi fa veramente rammarico che il Dottore angelico non abbia praticato questa massima: — che il primo studio del filosofo è la creatura, — e che non abbia costantemente appoggiato la sua filosofia sulla base della coscienza » (vol. II, pag. 317 e 318).

Or, per chiunque conosca un pochino gli scolastici e san Tommaso, non v' ha una sola parola di vero

in quello che abbiamo letto. Per fermo che colui che ha scritto simiglianti cose non ha nè letto nè compreso nè san Tommaso nè gli Scolastici. Dappoichè, secondo ognuno ha potuto convincersene, dall'esposto compiuto che abbiamo dato, in quest'opera, delle loro dottrine, gli scolastici e san Tommaso in particolare, non solo *hanno fatto un gran caso dell'osservazione*, ma ne hanno fatto costantemente la *base* della loro filosofia.

Certamente gli scolastici *argomentano*, e non affermano affatto alla leggieri, e non chiacchierano, come fanno tutti i loro ingiusti censori; ma, come non osservano che argomentando, così non *argomentano* che *osservando*, ed anco incominciando dall'*osservazione*, e fondando sull' osservazione tutti i loro argomenti.

Ed è, secondo si è veduto nel corso di quest'opera, coll'osservare come si compongono e si scompongono i corpi, che san Tommaso è giunto a stabilire le sue profonde ed importanti teorie sulla *forma* e la *materia*, sulla *generazione* e la *corruzione*, sull' essere in *potenza* e l'essere in *atto* e sull'*essenza* e la *natura* de'corpi, e che ha fondato la vera scienza fisica. È coll'osservare l'immobilità e l' inerzia della materia, che ha scoperto il gran principio che il *moto* è la *vita*, e che gli esseri viventi e non viventi, animati e inanimati, non differiscono fra essi che pel possesso o la privazione del moto. È coll'osservare i fenomeni della vegetazione, della sensibilità e dell'intelligenza, che è giunto a conoscere ed a fermare la natura, gli atti, le funzioni dell'anima vege-

tativa, dell'anima sensitiva, dell'anima intellettiva, e le differenze specifiche che le caratterizzano.

È coll'osservare che l'intelletto umano opera senza far uso d'alcun organo corporeo, che ha conchiuso, aiutato dalla sua potente dialettica, che l'anima dell'uomo è la sola anima sussistente, indipendentemente dal corpo; è la sola anima creata immediatamente da Dio; è la sola anima libera ed immortale. Egli ha fatto così la vera storia dell'anima, mentre i moderni non ne hanno fatto che il romanzo; egli ha dato a' sapienti la vera PSICOLOGIA.

Gli è vero che san Tommaso, nella SOMMA CONTRO I GENTILI, che è la sua filosofia, come nella sua SOMMA TEOLOGICA, che è la sua teologia, trattando degli esseri che formano l'universo, ha sempre incominciato dal primo essere, il solo essere per sè stesso ed il solo essere, principio e causa di tutti gli esseri, da Dio; non è che dopo d'avere stabilito, esposto e vendicato l'esistenza, gli attributi e le perfezioni dell'Essere increato, che discende a filosofare sugli esseri creati. Ma questo non è che l'ordine in cui ha messo gli esseri e disposto le quistioni da trattare. Rispetto al modo che adopera per risolvere, è sempre collo studio della materia che si leva alla conoscenza dello spirito; gli è sempre dalla *creatura che sale fino al Creatore.*

Ognun sa che la *seconda parte della seconda parte della* SOMMA, dove san Tommaso ha trattato *delle passioni,* esponendo la sua dottrina morale sulla virtù e sui vizii, è la parte più maravigliosa di quell'opera

immortale, il capolavoro della mente umana, che tutti i filosofi, tutti i moralisti e tutti i legisti serii non lasciano di consultare e di ammirare da sei secoli. Or, quello che forma il merito particolare di questo trattato, è precisamente che *è uno studio sperimentale se mai ve ne fu uno,* incominciando dall'osservazione dei fenomeni della parte sensitiva dell'anima, dall'IRASCIBILE e dal CONCUPISCIBILE; e che, se il più severo ragionamento ne fa le spese, l'analisi la più minuta direi quasi, l'anatomia la più sottile del cuore umano ne è il fondamento. L'accusare, dopo questo, san Tommaso *di aver ridotto lo studio delle passioni, studio sperimentale se ve ne fu mai, ad un certo numero di questioni assolutamente come se si trattasse di problemi i più astratti della metafisica,* è non intendere quello che si dice; uno spingere troppo innanzi la puerilità nell'affermazione del falso storico e dell'assurdo.

Se ci ha filosofia al mondo che parta sempre, non dai sogni dell'immaginazione, ma dall'osservazione profonda dei fatti della natura: se ci ha filosofia al mondo che proceda, non per mezzo di concezioni arbitrarie dello spirito privato, ma sotto la salvaguardia delle credenze universali dell'umanità, se ci ha una filosofia al mondo che stabilisca le leggi generali, degli esseri, non sopra dati gratuiti, ma sopra l'insieme dei fenomeni naturali ben constatati, è per fermo la fiolosofia di san Tommaso; ed è per questo che solo essa è la filosofia, essa sola è la vera filosofia.

Finalmente non ci ha nulla nè di più ingiusto, nè

di più manifestamente contrario alla verità che i rimproveri che si ardiscono fare a san Tommaso *di non ricorrere che di rado e per caso all'osservazione, e dissimulandola sotto le forme dell'argomentazione sillogistica;* perchè fra i due o tre mila ARTICOLI della SOMMA, per esempio, non ce ne ha *un solo* la cui soluzione, in ciò che si dice *il corpo dell'articolo,* non sia fondata sull'esperienza costante dei fatti i più certi, delle credenze comuni e dei fenomeni naturali, e di cui questa base non sia manifestamente indicata ed affermata. Ecco ciò che è evidente per quelli che hanno letto e compreso san Tommaso.

Rispetto alla *coscienza,* che ci ha la dabbenaggine di *lamentare che san Tommaso non abbia costantemente preso per base della sua filosofia,* essa non ha che far nulla nella quistione del *Metodo filosofico.* La coscienza, siccome il medesimo Dottore angelico ce l'ha fatto più su notare (vol. IV, p 408), non è una sostanza, nè un essere che bisogni *studiare,* ma è l'anima già rischiarata dalla scienza (*cum scientia*), che bisogna *ascoltare*, quando essa ci chiama all'adempimento della legge, o ce ne rimprovera la violazione e ce ne punisce coi rimorsi. Gli è dunque una regola da seguire nella pratica (*in practicis*), e non un suggetto a consultare nella speculazione (*in speculativis*). È un padrone a cui bisogna obbedire per non peccare, e non una fonte a cui si debba attingere, per filosofare. Dimandare la verità filosofica alla coscienza, è un dimandare la luce alle tenebre. Perchè la coscienza è il sentimento, rischiarandosi alla luce

della verità, e che suppone la conoscenza della verità, ma che non la dà affatto, e che, senza questa conoscenza, non è che una commozione cieca, spingendo l'anima all'errore del fanatismo ed al fanatismo dell'errore. San Tommaso ha dunque avuto delle buone ragioni *per non appoggiare la sua filosofia sulla base della coscienza.* All'opposto, l'ha egli sempre fedelmente seguita come regola di condotta: perchè non ha mai mentito, non ha mai falsamente citato i *suoi avversarii,* non ha mai loro fatto dire quello che non hanno detto, e loro ha reso giustizia, se hanno fatto del bene e se hanno detto il vero. Quest'è quello che le coscienze forti degli avversarii di san Tommaso non fanno sempre; ma, lasciandosi trascinare dalla fraseologia o dal gergo dello spirito moderno, che mette innanzi la coscienza nella filosofia speculativa, e la sconosce nella filosofia pratica, non sono così coscienziosi dove bisogna esserlo, ed affettano di esserlo dove niuno chiede loro lo sieno.

§ 115. Il metodo scolastico solennemente vendicato dal Jourdain, rispetto alla sua importanza ed alla sua necessità — Contraddizioni palpabili nei quali è caduto quest'autore sullo stesso suggetto. — Pruove che non ci ha una parola di vero e di esatto negli elogi che ha dati al Bacone, al Cartesio e ad altri filosofi moderni, intorno al metodo. — Pei lavori di questi filosofi, sulla stessa materia, non è stata scoperta alcuna verità, ed è stata aperta la porta a tutti gli errori.

Ma ecco che il Jourdain medesimo vendica il metodo scolastico dell'ingiustizia de' suoi propri attacchi:

« L'argomentazione scolastica, dic' egli, è stata questo metodo. Le sue forme nette e rigorose, la sua stessa *aridità*, hanno servito per calmare il disordine involontario delle intelligenze. Essa ha aiutato la teologia cattolica a tracciare la sua via fra le eresie manichea e gnostica, il panteismo orientale, il maomettismo e le esorbitanti fantasticherie dei Catari e degli Albigesi. Supponete, per contrario, un metodo meno austero, più elegante, più rilassato, avrebbe continuato la confusione delle dottrine; col favore dell'oscurità delle idee e dell' indecisione nel discorso, gli errori si sarebbero perpetuati; tutto sarebbe rimasto più incerto nelle convinzioni ne' caratteri; la società cristiana non si sarebbe mai solidamente stabilita, e le maravigliose creazioni che la fede nei dogmi *rigorosamente definiti* potea solo partorire, non avrebbero fatto l'ammirazione del mondo (pag. 308). »

Gli è vero che lo stesso autore ha detto anche: « Colle circostanze che abbiamo ricordato, l'utilità del metodo sillogistico dovea in parte sparire » (*Ibid*). Ma questo non è che per allettare la suscettibilità dell'orgoglio dei nostri dotti. Nel medio evo, tutta l'Europa era cattolica; oggi l'eresia ne ha conquistato la metà, ed è ben presso ad invaderne l'altra metà. Lo spirito d'errore ha penetrato dovunque, e, dopo di avere fatto un numero, ignoto nei passati secoli, di apostati della religion rivelata, ha fatto un numero quasi uguale d'apostati pure della religion che si chiama *naturale*, e, in luogo di *essere scomparso*, *le circostanze che rendevano utile il metodo sillogistico,*

hanno, per contrario, peggiorato al supremo grado. Per conseguenza, *l'utilità di questo metodo*, direbbesi piuttosto la necessità, è più manifesta. In presenza dunque di tali fatti, che colpiscono la mente, come amareggiano il cuore di tutti i veri amici dello scienza e della verità, il Jourdain non ha potuto dire seriamente che *le circostanze che avevano renduto il metodo scolastico sì necessario e sì prezioso si sono svanite e la sua utilità con esse.* Perciò si è affrettato di ritrattare queste parole. Leggetè piuttosto: « Tuttavia questo metodo, pure ai nostri giorni, conserva ancora abbastanza d'importanza perchè non sia interamente trascurato. Non abbiamo noi, pure nel secolo in cui viviamo, delle idee fluttuanti da stabilire, degli errori da correggere, dei sofismi da risolvere? Le dottrine sociali hanno messo così bene le radici negli animi che sia superfluo oramai di pretendere di confermarle? Un lamento echeggia da tutte le parti, si mostra come uno dei tratti e una delle sventure del nostro tempo il disordine e l'incoerenza delle opinioni. Io non ho già la semplicità di credere (il cielo ve ne scampi!) che il metodo scolastico ci darebbe quello che ci manca sotto questo rapporto. M'inganno tuttavolta riputando che la maniera un *poco fiacca* di pensare e di parlare sopra ogni materia ha potuto contribuire al vago delle idee e alla mollezza delle convinzioni; che noi correggeremmo una parte del male se praticassimo di più *questo metodo*, che non sacrifica affatto il pensiero e la verità agli ornamenti della favella, che vuole delle *nozioni* precise e dei *termini*

ben *definiti*, che *evita senza pietà il superfluo, oscuro* e *vago*, e che, ravvicinando le idee in un ordine invariabile, senza intermezzo inutile, ci abitua, che dico? ci *obbliga* a cogliere i loro caratteri veri ed i loro rapporti legittimi (pag. 209)? »

Or, se sappiamo leggere, tutto ciò si può ristringere in queste poche parole: « Il metodo scolastico, utilissimo nel medio evo, è oggi di una necessità urgente, per salvare i resti e ricostituire l'edifizio della verità. Gli è stato un gran male di averlo messo da l'un de' lati, per seguitare quello del Cartesio che ha perduto tutto. Il lettore intelligente deve essersi accorto che non abbiamo criticato in sul serio quello ed abbiamo esaltato questo. Chi legge bene, corregge bene. »

Il Jourdain ha pure aggiunto questa bella pagina: « Oltre a questo vantaggio, l'argomentazione scolastica è sommamente propizia per lo sviluppo di certe qualità dello spirito che i nostri padri stimavano essere del più alto pregio, e che una educazione bene ordinata non può trascurare. Gli è impossibile d'essersi abituato a spogliare la verità dagli artifizi del discorso, a vederla faccia a faccia, a coordinare le sue idee ed a seguirne il concatenamento, senza che lo spirito vi guadagni in esattezza, in penetrazione ed agilità. Qual altro esercizio potrebbe stare in luogo di questa potenza ginnastica intellettuale, e dare gli stessi risultati? Sotto questo rapporto l'argomentazione sillogistica è di una utilità maravigliosa per l'insegnamento.

« Io so che, malgrado le raccomandazioni ripetute, oggi cadute in dimenticanza, questo esercizio è abbandonato nella maggior parte degli stabilimenti dello Stato; ma so anche che continua ad essere praticato nei seminarii. Il potere ecclesiastico non ha voluto rinunciare a questo mezzo tradizionale d'agguerrire i giovani leviti alle battaglie contro l'errore, e di favorire in essi lo sviluppo delle facoltà che, per difetto di ricca immaginazione, saranno loro preziosissime, pure fuori dell'esercizio del santo ministero.... Il fondo nè la forma della teologia non avendo variato da san Tommaso in poi, l'elogio deve risalire al Dottore angelico ed alla scolastica tutta intera (pag. 311). »

Ecco dunque un'apologia limpidissima e compitissima del metodo scolastico. Noi siamo in obbligo di essere grati al Jourdain di aver fatto questa onorevole ammenda delle sue critiche contro l'antico metodo, dappoichè simiglianti conversioni non sono molto frequenti nella scuola a cui egli appartiene, e che, per mezzo di confessioni sì formali, sì esplicite e solenni, avrebbe potuto compromettere il coronamento del suo libro, ed ha corso il pericolo di passare per un retrogrado, per uno scolastico, per un tradizionalista, e se vuoi pure per un gesuita.

Ma non abbiamo nulla a temere pel nostro ardito antagonista. Non ha punto arso, perciò, i suoi vascelli e non l'ha totalmente rotta col cartesianismo, che potea fargli un cattivo giuoco; perchè, essendosi ripentito innanzi del suo ripentire, scrisse queste strane linee:

« Allorchè il Bacone ed il Cartesio ebbero mostro

a dito *la pessima direzione degli studi scientifici* come la principale causa degli abbagli presi da' dotti; allorchè ebbero posto la potenza dell'arte al di sopra pure della potenza del genio, tutti i loro discepoli, nelle tracce di quegli *illustri capi*, misero la loro cura a distinguere le vie le più sicure che potessero condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero.... Perciò il Malebranche si condusse a scrivere la *Ricerca della verità;* il Locke, lo Spinosa, il Leibnitz, delle *regole per la direzione della spirito;* il Kant, la *Critica della ragion pura...* L'importanza del metodo *non è mai stata compresa prima del Bacone e del Cartesio,* ed uno de' loro migliori titoli di gloria è precisamente d'averlo meglio definito (Filos. di san Tommaso, vol. ii, pag. 303). »

Ma non è egli un affermare, politamente, se si vuole ma nettamente: Che prima che il Bacone ed il Cartesio s'avessero preso la pena di nascere, l'Europa era presso a poco allo stato di barbarie, in fatto di scienza e di filosofia? Per buona fortuna che non ci ha neppure una parola di vero in queste allegazioni sì ricise.

Incominciamo col mettere fuori di causa il Bacone, che, ministro feroce d'un sovrano ancora più feroce, la nuova Giezabele, Elisabetta d'Inghilterra, era tutt'altro che filosofo, di cui il *Novum organum scientiarum,* in cui ha sviluppato il suo preteso metodo filosofico, libro tanto barbaro per la forma, quanto stupido pel fondo, è ciò che, nei tempi moderni, si è veduto di più balordo, di più *inorganico* e di più

disordinato in filosofia (1). Or, rispetto a questo riformatore tanto vantato *del metodo degli studi*, non è oggi più un mistero per persona che *il titolo principale della sua*.... vergogna non è stato che d'avere fatto materiale la scienza, d'aver partorito Hobbes, il Locke, l'Hume, il Collins, il Woulston, che il Condillac ed il Voltaire hanno trasportato in Francia e d'essere il patriarca del materialismo e dell'ateismo moderni. Gli è vero che, secondo il codice filosofico dato dal sofista di Ferney, era di rigore, nel passato secolo, di dover dare nove colpi d'incensiere al Bacone, sei al Locke e tre al Cartesio, per ottenere il diploma di filosofo, e che questo modo dura ancora in Francia, dove tuttavia non ci ha nulla di più effimero nè di più mutevole della moda. Ma ciò non è punto una ragione perchè gravi autori seguitino ad incensare il Bacone, a presentarlo all'adorazione de' dotti, e che questi si prostrino a' suoi *piedi*, come dinanzi ad una divinità filosofica.

Ci rimane dunque a vedere se il Cartesio ha dei titoli più legittimi agli stessi omaggi. Or, se non andiamo errati, il secolo decimosesto, per non rimontare più su, che ha preceduto l'apparizione del Cartesio sulla scena scientifica, avea dato all'Italia, alla Spagna ed alla Francia, il Bellarmino, il Suarez, il

(1) Coloro che troveranno questo ritratto alquanto esagerato non hanno che a consultare l'importante opera intitolata: il BACONE, del conte Giuseppe di Maistre; troveranno che qui non abbiamo fatto che sopra natura Bacone e il suo metodo.

Melchior Cano, il Salmeron, il Lainez, il Canisio, il Cardinal di Lorena, e questo drappello di filosofi, di teologi, di canonisti, di giureconsulti celebri, che hanno sfolgorato d'una sì viva luce al gran Concilio di Trento, e che splendono ancora in ciò che ancora resta di scuole cristiane. Dunque *la direzion degli studi scientifici* di quel secolo non era punto *cattiva*, e non si può citare neppure un solo *dotto* che siasi doluto d'avervi *provato de' difetti*. Il Jourdain medesimo ha detto ingenuamente in questo stesso luogo: « Non bisognerebbe conchiudere da ciò che tutto, prima del Bacone e del Cartesio, era confusione e disordine nelle opere e nelle investigazioni de' filosofi. » Gli è dunque falso che fosse allora di bisogno. che taluno si facesse a *segnalare la cattiva direzione degli studi scientifici, come la principale causa degli intoppi provati da' dotti.*

Nello stesso secolo del Cartesio, questo bisogno era ancor men conosciuto. Il Pascal, il Bossuet, il Bourdaloue, l'Huet, il Racine, l'Arnaud, il Nicole e tutti i grandi uomini, loro contemporanei, non s'erano certo formati secondo il metodo cartesiano, che non facea che apparire, ma secondo l'antica *direzion degli studi scientifici*, e, invece d'avervi *provato de' disapponti*, gli dovettero lo sviluppo del loro genio e quella potenza di dialettica, quella solidità di dottrina, quei tesori di scienza, che fanno il vero merito delle loro opere e che loro hanno assicurato l'immortalità. Gli è per aver seguito la *direzione* antica, e per aver fatto, col suo soccorso, di lunghi e forti studi (che

non si sono più fatti), che l'Autore del Discorso sulla storia universale, della Storia delle variazioni e degli Avvertimenti a' protestanti, è divenuto il martello degli eretici; che l'autore della Dimostrazione evangelica ha rovesciato tutti i fondamenti dell'incredulità, e che il Bourdaloue, la più grande gloria della cattedra cristiana, ha meritato il nome di *predicatore de' re e di re de' predicatori* Non è egli dunque un mentire contro la storia ed oltraggiare gratuitamente tutta una grande epoca, lo affermare che *l'importanza del metodo scientifico*, che era stato sì ben sentito e praticato innanzi e senza il Bacone ed il Cartesio, *non era* MAI *stato compreso innanzi del Bacone e del Cartesio?*

Gli è vero che, dal momento in cui il Cartesio, nel trasporto d'un orgoglio insensato, si dichiarò l'inviato dal cielo per dare una filosofia al genere umano, *philosophiam humano generi daturus*, prevalse nelle scuole l'opinione, di cui il Jourdain ha voluto farsi l'interprete, *che prima del Cartesio, il genere umano non avea* MAI *avuto vera filosofia*, e che, non avendo mai conosciuto la verità, era sempre rimasto nella barbarie. Gli è vero che, da quel momento, *i discepoli di quest'illustre capo*, o gli eredi della sua ignoranza, della sua leggerezza e della sua prosunzione, *posero la loro cura a distinguere le vie le più sicure che possono condurre l'intelligenza* di questo povero genere umano *alla conoscenza del vero*, che, come si sa, diciotto secoli d'insegnamento cristiano non avevano potuto dargli. Gli è vero che *è a questo modo*

che il Malebranche si condusse a scrivere la Ricerca della verità; *il Leibnitz, il Locke, e lo Spinosa* (di laida memoria) le *Regole per la direzione dello spirito, il Kant* La critica della ragion pura. Ma non è però un fatto anche incontrastabile che è precisamente dal medesimo istante che datano, 1.° la diminuzione di tutte le verita' tra i figliuoli degli uomini: *quoniàm diminutæ sunt veritates a filiis hominum;* 2.° la *grande guerra che,* secondo l'avea preveduta il genio del Bossuet, *s' incominciò a fare alla Chiesa, sotto il nome,* cioè a dire *seguitando il metodo della filosofia cartesiana;* 3.° la perdita, per l'umanità, *delle vie sicure che possono condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero;* e 4.° quel deplorabile sintomo degli spiriti traviati, che, ricercando sempre la verità, hanno sempre ignorato pure il cammin della verità: simili a quelle anime corrotte di cui parla la Scrittura, che, gridando sempre: Pace! Pace! » invece di aggiungere la realtà, non hanno neppure conosciuto la vera via: *Pax! Pax! et non erat pax, et viam pacis non cognoverunt?* Non è egli un fatto incontrastabile che *i discepoli degli illustri capi il Bacone ed il Cartesio, per le vie le più sicure che hanno posto la loro cura a distinguere,* in luogo d'*aver* condotto l'*intelligenza* degli altri, non hanno saputo condurre la loro propria *alla conoscenza del vero?* Perchè il Malebranche, per la sua *Ricerca della verità,* non ha finito che colla pazzia; colle loro *regole per la direzion dello spirito,* il Leibnitz non ha attinto che l'idealismo, il Locke il materialismo,

lo Spinosa il panteismo; ed il Kant, per la sua *Critica della ragion pura*, non ha partorito che lo scetticismo. Non è egli un fatto incontrastabile che, da quel medesimo istante, la filosofia vera, in luogo di aver progredito d'un solo passo, non ha fatto che tornare indietro; in luogo d'aver fatto nuove conquiste nella *conoscenza del vero*, non ha saputo neppur conservare le verità di cui il cristianesimo l'avea messa in possesso, e che il cartesianismo, invece di aver incominciato un'epoca di progresso, non è stato che il segnale di quella decadenza, di quella morte d'ogni filosofia, che tutte le anime dabbene, tutti gli uomini onesti, vi hanno scorto i capi del semirazionalismo, di cui abbiamo riferito le testimonianze nella Tradizione (§ 32), compresavi l'Università, onde il nostro lettore ha inteso le doglianze (*Discorso prelim.*), e compresovi lo stesso Jourdain, di cui abbiamo qui letto le dolenti confessioni, hanno concordemente deplorato? Non è finalmente un fatto incontrastabile, che, secondo l'abbiamo tanto sovente fatto conoscere, la filosofia *riformata* del diciassettesimo secolo non è stato che il tristo proemio delfa filosofia *incredula* del decimottavo secolo, e della filosofia scettica del nostro? Come dunque si può avere il coraggio, in presenza di tali fatti, riconosciuti ed ammessi da tutti, di parlarci del Bacone e del Cartesio, di avere, i *primi, compreso* quello che nissuno non avea *mai compreso* innanzi di essi, *l'importanza del metodo?* E come si può avere il coraggio di parlarci de' *discepoli di quegli illustri capi*, di aver *distinte le vie le*

più sicure che possono condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero? Dio mio! quando dunque finirà essa, quest'epoca di balordaggine, di sfrontatezza e di menzogna, in cui non si vede quello che più colpisce gli occhi; in cui si dice il bianco nero ed il nero bianco; in cui, per mezzo di parole gonfie, si ostina ad ingannare i semplici, a stringerli ad inchinarsi dinanzi alla stupidezza, d'incensare l'errore e d'adorare il nulla? Ecco come, pure oggi, si tratta di filosofia e come si scrive la storia!

§ 146. Continuazione sullo stesso suggetto. Il vero metodo in filosofia ed in teologia trovandosi nel cammin diritto della verità, gli scolastici non doveano punto occuparsi di trovare nuovi mètodi. — Questo studio non è divenuto necessario che dopo che all'esempio del falso metodo, introdotto dal Lutero in teologia, il Cartesio creò un falso metodo in filosofia. — La lingua delle scienze è e deve essere sempre inaccessibile al popolo. — La scolastica non è caduta a cagion de' vizi del suo metodo, ma a cagion della verità delle sue dottrine, che mettea in disagio tutti gli errori.

Rispetto a' lavori degli scolastici sullo stesso soggetto, ecco pure le osservazioni che abbiamo creduto di fare.

Siccome non si può tirare che una sola linea retta fra due punti, e non si può fare che un sol cammino retto fra due luoghi; così non può esservi che un solo vero e legittimo metodo fra la mente umana e la verità scientifica, e, secondo l'abbiamo stabilito nel Discorso preliminare di quest'opera, questo me-

todo non consiste che a prendere le verità tradizionali, le credenze universali per base della scienza, o ad incominciare col credere per giugnere a comprendere, ed a fare della fede il fondamento del sapere. Dappoichè, siccome è detto nel libro che non inganna mai: « L'intelligenza della verità non è che il prezzo della credenza alla verità; non si può comprendere che ciò che si crede; sapere, è credere [1], e colui che non crede nulla non sa nulla e non saprà mai nulla: *nisi credideritis, non intelligetis.* »

Diffatti, come il teologo che non incomincia dal credere ciò che è stato creduto sempre e dovunque da tutta la Chiesa, non giunge mai alla conoscenza scientifica delle verità cristiane, e non farà che una teologia di cattiva lega, una teologia protestante, una teologia del dubbio; così il filosofo che non incomincia dal credere, d'una fede *naturale* ed *umana*, ciò che è stato creduto sempre e dovunque da tutta l'umanità, non giugnerà mai alla conoscenza scientifica delle verità naturali, non farà che una falsa filosofia una filosofia incredula, una filosofia di negazione.

Perciò i filosofi cristiani, guidati da san Dionisio, da sant'Agostino e da san Tommaso, hanno sempre incominciato dall'ammettere, sulla fede dell' insegnamento esteriore, tradizionale, sociale, che si trova in

---

(1) Non abbiamo qui di bisogno d'avvertire che qui non trattasi della fede teologica alle verità rivelate, ma d'ogni fede, pure umana, alle verità naturali, a cui ha fatto allusione il Lamartine, quando ha ripetuto, egli pure, questa stessa parola, che *sapere è credere.*

tutta la società umana, come cose certe, l'esistenza del Dio creatore e provvidenza dell'universo; la spiritualità, la libertà e l'immortalità dell'anima; la distinzione delle sostanze create dalla sostanza increata; la realtà della materia e la verità de' corpi; e finalmente, la competenza della ragione per giudicare le cose spirituali, e la competenza de'sensi per giudicare le cose corporali, poichè la ragione ed i sensi non sono che i mezzi naturali che Dio, autore dell'uomo, e che non può aver voluto ingannar l'uomo, ha dato all'uomo per discernere e cogliere la verità, nell'ordine intellettuale e nell'ordine sensibile.

Le son queste verità essenziali, primordiali, che, indipendentemente da ogni rivelazione sopranaturale precedono la ragione, poichè esse sono la base della ragione, costituiscono il titolo della legittimità della ragione e formano la ragione; le sono verità di cui non è permesso a nissuno di dubitare un sol momento, pure *metodicamente*, sotto pena d'essere obbligato ad arrestarsi a' primi passi nella via della scienza, ed a non credere e a non comprendere mai nulla. I Filosofi cristiani adunque poneano ben mente a non metterle in dubbio; incominciavano dall'ammetterle con una fede compiuta ed incrollabile; poi s'ingegnavano di comprenderle, di svilupparle, di riformarle, di difenderle e di applicarle. Quest'era il loro METODO; e non ne hanno mai voluto conoscere altro.

« Può essere, dice il Jourdain, che il dotto non faccia alcun caso de'mezzi che adopera, e questa situazione, prima del diciassettesimo secolo, era certa-

mente generale; ma, quantunque non siesi spiegato anticipatamente a sè stesso lo scopo che ha in vista ed i mezzi di conseguirlo, non lascia tuttavia d'andar diritto e regolarmente verso questo scopo: come gli oratori praticano le regole dell' eloquenza senza conoscerle e senza riflettervi. » Non ci ha nulla di di più vero.

Perciò dunque, *innanzi il diciassettesimo secolo,* quelle bestie degli scolastici, *servum pecus,* come son chiamati, *adoperavano de' mezzi, avevano uno scopo* stabilito verso il quale andavan REGOLARISSIMAMENTE, e questa situazione era loro comune, perchè *era certamente generale.* Perciò dunque, prima del *Bacone e del Cartesio e de'discepoli di questi illustri capi,* gli scolastici possedevano la *definizione* del metodo, poichè la conoscevano benissimo; perchè avere la ragione esatta della cosa, è possederne la definizione: ed essi sapeano distinguere le *vie sicure di condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero,* poichè aveano aggiunto il vero in tutta la sua pienezza, Perciò dunque se il *Bacone ed il Cartesio e tutti i discepoli di questi illustri capi* fossero tutti morti in fasce, o non si fossero mai occupati di metodo, nè di *distinzioni delle vie sicure del vero*, avrebbero sempre esistito un metodo ben *definito* ed una via *sicura per condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero,* e la scienza non vi avrebbe mai nulla perduto.

Gli è vero che i filosofi cristiani *che hanno preceduto il Bacone ed il Cartesio non si rendeano conto de'mezzi che adoperavano*, e che andavano verso il

fine *senza esserselo anticipatamente spiegato a loro stessi*; *come gli oratori praticano le regole dell'eloquenza senza conoscerle e senza riflettervi*. Ma quest'era ben naturale. Quando già esiste un cammin diritto, facile e sicuro fra due luoghi che tutti lo conoscono e possono profittarne; tutti ne profittano *senza riflettervi*, e nissuno pensa a tracciarne un nuovo. Quest'era la *situazion generale* degli animi *prima del diciassettesimo secolo*. Conosceano la via diritta, facile e sicura della scienza, e la percorrevano naturalmente, senza farvi la minima attenzione. Ecco perchè, *prima del diciassettesimo secolo*, non si è perduto il capo per trovare un nuovo metodo scientifico e per *ben definirlo*, e perchè non si dava alcuna *importanza* a simiglianti ricerche.

Il pensiero di trovare o di costruire un cammino nuovo da un luogo ad un altro non viene alla mente che quando non ce ne ha punto fra questi due luoghi, o che per una ragione qualunque, non si vuole più usarne dell'antico, o che non si può più servirsene. Questo è avvenuto al diciassettesimo secolo. Sotto l'influenza del principio stabilito dal Lutero in teologia: Che bisogna diffidarsi delle credenze comuni della Chiesa e non tener come verita' rivelata che cio' che ad ognun sembra veramente rivelato, leggendo la Bibbia: i dotti del Rinascimento finirono per ammettere, in filosofia, il principio: Che bisogna diffidarsi delle credenze comuni dell'umanita', e non avere come verita' naturale che cio' che ad ognun sembra una verita' naturale, consultando le sue

PROPRIE EVIDENZE. Da quel momento, l'antico cammin della fede alle credenze universali, per giugnere alla scienza particolare, essendo stato sconosciuto, abbandonato come ingannevole ed impraticabile, si è dovuto necessariamente pensare a trovar nuove *vie per condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero*. Donde venne il pizzicore che s'impadronì di tutti gli spiriti vani del tempo, di creare metodi nuovi, di ben definire il metodo e di darvi un'importanza tutto particolare. Perciò dunque questa sollecitudine che si ha la semplicità di presentare come il segnale d'un progresso, non è stato in fondo che il segnale d'un movimento retrogrado nella scienza, non è stato che il risultato d'una balordaggine volontaria in cui si è voluto collocarsi, per rispetto alla verità scientifica e al vero metodo, o la vera via per giungervi; e si è dato dell'importanza allo studio di questi metodi, che, sempre fatti, si hanno sempre a fare, che per la stessa ragione per la quale, in una contrada dove sono presbiti o miòpi, si dà una grande importanza alla fabbricazione degli occhiali: mentre in un paese dove si ha la vista sana e perfetta, non se ne occupano per niente. Quest'è la verità schietta, intorno alla storia del metodo presso gli antichi e presso i moderni.

Il Jourdain, nel suo ristretto delle cause che hanno prodotto la caduta del metodo scolastico, è stato ancora più sorprendente; perchè ecco in qual modo si è espresso su questo punto sempre in nome e per la soddisfazione della scuola onde s'è fatto l'organo:

« Il giorno, facile a prevedere, de'secoli d'Alberto il grande e di san Tommaso, in cui il divorzio sarebbe stato consumato fra la lingua del popolo e la lingua della scuola, la scuola fu condannata e incominciò il suo discredito. L'abuso del sillogismo produsse dapprima un linguaggio particolare, all'uso della filosofia scolastica, e più tardi la rovina di questa filosofia. La caduta fu sì profonda, che tutto il genio di san Tommaso potè appena preservare la sua gloria, e che i suoi discepoli non si sono mai rilevati dalla sentenza pronunziata contro di essi dagli *Scrittori del Rinascimento.* »

Sicchè dunque, pel Jourdain, il metodo della filosofia cristiana avrebbe meritato giustamente l'ostracismo dalle scuole a cui il Rinascimento l'ha condannato. Ma questo giudizio è in contraddizione solenne co' fatti i più certi, che non è permesso d'ignorare a qualunque sa leggere.

La lingua delle scienze non ha niente che fare colla *lingua del popolo,* ed un divorzio completo fra queste due lingue ha sempre esistito ed esisterà sempre, fino a che la scienza sarà la scienza, ed il popolo sarà il popolo; perchè il popolo non tratterà mai della scienza, e la scienza vera, la scienza, come l'ha si è sempre concepita e definita (*discorso preliminare*), sarà sempre inaccessibile al popolo, non parlerà mai la *lingua* del popolo, ed il popolo non intenderà mai la lingua della scienza. Diffatti dopo che il Malebranche, il Locke ed il Kant ebbero introdotto la moda di fisolofare nella *lingua del loro*

paese, forse che in Francia, in Inghilterra ed in Alemagna, la lingua filosofica è divenuta più intelligibile pel popolo ed il popolo ha compreso qualche cosa della filosofia? Se fosse una colpa, per una scienza, di parlare un linguaggio compiutamente diverso da quello del popolo, e se questa colpa dovesse produrne la condanna, lo scredito e la ruina, tutte le scienze sarebbero finite.

Ogni scienza ha la sua lingua. La filosofia ha la sua, come la teologia, le matematiche, la fisica, la medicina e la chimica hanno la loro; e qualunque si sieno i vocaboli onde si compone, la lingua di ciascuna scienza non è compresa che da quelli che ne hanno fatto il soggetto d'uno studio particolare; il volgo vi riman sempre e compiutamente estraneo. Il dire dunque che la filosofia scolastica non deve la sua *condanna*, il suo *scredito* e la sua rovina che al linguaggio speciale ch'*essa avea introdotto*, e al *divorzio completo che essa avea stabilito fra la lingua del popolo e la lingua della scuola*, è ciò che dicesi « parlare senza sapere quello che si dice. »

La vera filosofia scolastica, bisogna egli insegnarla ad uno autore serio? la vera colpa della filosofia scolastica che l'ha fatta *sì profondamente cadere, che tutto il genio di san Tommaso ha potuto appena preservare la sua gloria*, è che i discepoli non si sono *mai rilevati dalla sentenza pronunziata contro di essi dagli scrittori del Rinascimento;* la vera colpa della filosofia scolastica non è stata affatto nella singolarità e nell'incomprensibilità pretese della sua fa-

la filosofia moderna, ha prodotto di più vago, di più inesatto, di più oscuro, di più pesante e di più barbaro, per rispetto al metodo, al linguaggio ed alla forma? Tuttavia, non solo non *è stata pronunziata alcuna sentenza* contro di essi, ma non si è mai cessato, dopo la loro apparizione, e non si cessa ancora di lodarli e d'imporli anzi che di proporli all'ammirazione dei dotti, come i libri classici, intorno al metodo scientifico ed i manuali *più sicuri* del sapere? E perchè? perchè questi scritti racchiudono i germi, più o men sviluppati, di tutti gli errori, di tutte le eresie, e che prendendoli per guide, non si può mancare di raggiungere lo scopo che la scienza moderna, questa « vasta conspirazione contro la verità (De Maistre) », si è proposto: la sostituzione di una religion filosofica, coll'aiuto di una filosofia irreligiosa, cioè a dire la sostituzione della ragione alla fede, dell'uomo a Dio, e la distruzione d'ogni religione e di ogni verità. Oh! se la filosofia scolastica avesse avuto la sciagura di favoreggiare, pure lontano, questi orribili progetti, queste tendenze tenebrose della scienza moderna, non v'ha dubbio che le sarebbe stato molto perdonato; non v'ha dubbio che sarebbe stato anche trovato ammirabile il suo metodo, che sarebbe stato collocato san Tommaso in capo a tutti i filosofi. Perciò dunque l'*abuso del sillogismo*, *il divorzio completo tra la lingua scolastica e la lingua del popolo*, l'*aridità* delle dottrina, l'astrazione de' suoi principii, la *dimenticanza della coscienza* nella ricerca del vero, l'*oscurità delle forme*, non sono che pretesti, rispetto

alle vere ragioni dell'odio, della persecuzione de' tre ultimi secoli contro alla scolastica, si trovano nella sua ortodossia, suo suggello tutto cristiano e cattolico e la sua specialità di essere la sola filosofia possibile a conciliare la ragione e la fede, la verità della scienza e la scienza della verità. Quest'è la *storia vera* dei nostri *tempi* veramente *favolosi* intorno alla filosofia.

§ 147. Altri incredibili rimproveri che il semirazionalismo, per l'organo del Jourdain, ha ardito di fare alla scolastica. — Sono confutati parola a parola. — La riforma filosofica del Cartesio non era più necessaria della riforma teologica del Lutero. — Funesti risultati di questa doppia riforma, provati da' fatti.

Non è dunque che in un momento di distrazione e di dimenticanza di sè medesimo, che l'onorevole Jourdain ha potuto scrivere pure queste strane linee segnatamente sul Cartesio: « Osiamo dirlo (1), il Cartesio non è stato che lo strumento della riforma *la più necessaria,* quando si fece a sostituire a quell'*ammasso di formole,* di forme tecniche e di regole artificiali, *un metodo più spedito, più semplice, meno arido,* il cui primo precetto era di mettersi in presenza della verità e d'osservarla. » (*Ibid*). Ecco dun-

(1) Avete ben ragione, bisogna veramente *osare* per dire ciò che dite.

que il Cartesio canonizzato da questo autore e proposto come avente dei titoli incontestabili perchè sia considerato ed onorato come il più valente riformatore ed il più insigne benefattore del genere umano, per rispetto alla scienza ed alla filosofia. Ma queste non sono che affermazioni, tolte testualmente dal Cousin, e ripetute troppo facilmente da' suoi discepoli. Non sono che affermazioni che un fanatismo cieco, una cattiva fede e l'ipocrisia hanno potuto solamente ispirare a quelli che le hanno la prima volta formolate. Non sono che affirmazioni che lo stesso storico della *filosofia di san Tommaso* ha anticipatamente confessate: dappoichè ci ha detto che il metodo scolastico è stato quello che dovea essere in un tempo in cui la verità cattolica era segno agli attacchi moltiplicati dell'eresia; che il particolare di questo metodo è la precisione delle idee il metodo dei principi, la severità della dimostrazione, e che finalmente il metodo scolastico è attissimo ad affermare la ragione, ad aguzzare l'ingegno e ad aiutarlo a penetrare le più astruse verità. Secondo quello che il Jourdain ha scritto alla pagina 209 del secondo volume, quello che lo stesso Jourdain qui scrive è dunque falso: *Che il metodo* scolastico non era che *un'ammasso di formole strane di termini tecnici, di regole artificiali, richiedente necessariamente una riforma.*

Ne la prima sezione della *Filosofia cristiana*, in cui abbiamo dato la *nomenclatura delle idee* della scolastica, secondo la si trova in san Tommaso (vol. II, pag. 239 e seg.), si è potuto conoscere tutte le *for-*

mole e la loro importanza, tutti i *termini tecnici* e la loro significazione, tutte le regole e l'uso che se ne faceva; e si è potuto ammirarne la semplicità, la chiarezza, la precisione e l'importanza *Le Barbara*, *Celarent*, *Baralipton*, ecc., ed altri simiglianti forme non erano state introdotte e seguite che da taluni pedanti. Dappoichè la filosofia ha avuto ed ha ancora i suoi pedanti, come la grammatica, ed anco d'una più trista specie; ma, negli scritti dei principi, dei grandi maestri della scienza cattolica come san Tommaso, il Bellarmino ed il Suarez, non se ne trova pure la minima traccia. In tutti i casi, al tempo in cui il Cartesio apparì, non se ne facea più parola; e la scolastica, spogliata del gergo onde taluni inetti sofisti l'aveano mascherata, aveano ripreso il linguaggio, il procedere ed il serio che le avea dato il Dottore angelico, e che la Chiesa adottandoli avea in certo modo consacrati. Non ci ha dunque nulla di più falso quanto la supposizione che all'epoca di cui si tratta il metodo scolastico non fosse che un *ammasso di formole bizzarre, di termini tecnici*, e di *regole artificiali*, che voleva imperiosamente la riforma arrecata dal Cartesio.

Nel corso di quest'opera, abbiamo provato nel modo il più chiaro, secondo ci pare, che dall'ideologia e dalla psicologia del Cartesio derivano necessariamente i più gravi ed i più funesti errori: l'idealismo, il panteismo, il fatalismo, lo scetticismo ed anco l'ateismo. Or il suo *metodo* non è migliore delle sue dottrine. Il *Discorso* che lo racchiude secondo l'ab-

biamo testè fatto notare( ), è una delle produzioni le più pesanti, le più fastidiose, le più vote, le più secche,

---

(1) Ora possiamo, senza indiscretezza, nominare il membro illustre dell'Università di cui, in una nota precedente abbiamo riferito il giudizio severo sul detto *discorso;* egli è il Demaiche, ispettore degli studi nel dipartimento della Marna, che una immatura morte ha tolto a' suoi numerosi amici, dai quali era adorato, ed i cui rammarichi l'hanno condotto insino alla tomba; alla religione ed alla pietà, di cui era il modello e l'apostolo; all'università finalmente, di cui era una delle più legittime glorie, dappoichè, uomo d'ingegno elevatissimo, ed al tempo stesso uomo di fede fervida ed illuminata, era una pruova vivente che si può benissimo appartenere all'Università e godere la più alta stima de' capi di quel corpo, senza essere volterriano.

Del resto la *goffaggine* dello stile del *Discorso sul metodo* è riconosciuta ed ammessa pure da' suoi ammiratori. Ecco quello che è stato scritto da talun di essi su questo suggetto: « In buona fede, il *Discorso sul metodo* è egli un libro pericoloso? e se potesse esserlo, *il suo stile che non mi sento punto il coraggio di difendere,* non basterebbe a renderlo innocuo in un secolo, in cui lo spirito pubblico è tanto indifferente per le opere serie? » (*Vedi il Croisé* del 15 settembre 1860, p. 223). Ed uno scrittore che si rivela giudice competentissimo per la quistione di stile ed insieme di filosofia, Ernesto Hello, gli risponde: « Voi pensate che la goffaggine dello stile del Cartesio basti a proteggervi dal contagio della sua malattia? gli è un errore. Ci ha degli uomini che si piaciono delle cose fastidiose. *La filosofia del Cartesio* rassomiglia, per essi, alla profondità. Si credono profondi quando ammirano le cose pesanti. Quella *rigidità meccanica dello stile cartesiano* fa loro l'effetto d'una garanzia scientifica, e grandeggiano a' loro propri occhi allorchè affrontano questa grave noia. Del resto la Storia parla, il fatto è noto: il Cartesio è divenuto un personaggio; il suo stile non impedisce che non sappiamo tutti e due il suo nome. Questi *preparativi di fabbriche complicati timidi, laboriosi,* pieni

le più contradditorie, le più confuse, le più inintelligibili del secolo decimo settimo. Quello che precisamente manca in questo *Discorso sul metodo*, è precisamente il metodo. Il pensiero fondamentale di questo preteso metodo essendo il doppio metodico, esso può, secondo l'abbiamo osservato nel *Discorso preliminare*, riepilogarsi in questo precetto: « Che, per veder bene, bisogna incominciare a divenir cieco, e che, per giugnere alla conoscenza della verità, bisogna incominciare dal voltarle le spalle. » Sicchè, lo ripetiamo ancora, non ci ha nulla di più manifestamente contrario al fatto nè di più ridicolo quanto l'affirmazione: Che *il Cartesio ha sostituito al metodo scolastico, un metodo più spedito, più semplice, meno arido, il cui primo precetto è di mettersi in presenza della verità e d'osservarla.*

Senza che, nell'udire il semirazionalismo esprimersi

---

di rovine e di polvere, questa prigion lurida e stretta, elevata col sudor della fronte dell'uomo per la gloria del Nulla, cotal prigione ha tentato molte intelligenze. Molti si sono detti. Io abbandonerò il sole e le rose per chiudermi in quel gabinetto oscuro senz'aria e senza lume; ma avrò una consolazione, che sarà *io stesso*. Quivi almeno sarò solo; potrò osservarmi, contemplarmi, ammirarmi; potrò dubitar un istante di tutto ciò che non sono io, se non in realtà almeno in apparenza; potrò fare con me medesimo un giuoco il cui tenore è il seguente: DIMENTICARE TUTTO. Quivi non son sicuro che di me, ed anche non son sicuro di me che perchè son sicuro del mio dubbio che è la parte di me medesimo la più preziosa agli occhi miei. Poichè dubito, sono, e forse più tardi ne conchiuderò che Dio è; ma almeno sarà il mio dubbio che ne avrà somministrato la pruova... » (*Ibid*, 22 settembre, p. 256).

a questo modo, chi non crederebbe che, *mercè al metodo più spedito, più semplice e meno arido che il Cartesio, ha sostituito all'ammasso di formole bizzarre, di termini tecnici, di regole artificiali* che costituivano il metodo scolastico, la filosofia abbia fatto di gran progressi, che una quantità di verità ignote sino allora sieno state scoperte, e che la scienza vera, sviluppata, rifermata, siesi trovata posta sopra una base più ferma ed incrollabile? Or, lo ripetiamo ancora una volta: l'esperienza de' due ultimi secoli, ed il tristo spettacolo, a cui assistiamo, dell'ordine scientifico ridotto ad un mucchio di rovine, protestano contro questa deduzione. Per cui abbiamo inteso lo stesso Jourdain disapprovarla; dappoichè malgrado le precauzioni da lui prese per radolcirne le tinte, il quadro che ha fatto della stato della filosofia moderna non dice che questo: « Da che il cartesianismo è succeduto alla scolastica, non è stata trovata nissuna verità ignorata, e tutte le verità conosciute sono state rovesciate. »

Finalmente abbiamo fatto conoscere che i grandi uomini che hanno formato il *gran secolo* della Francia, usciti dalle scuole in cui si facevano ancora i forti studi della filosofia scolastica, sono stati grandi prima del Cartesio, senza il Cartesio, malgrado il Cartesio; e che non debbono nulla al Cartesio, se non se qualche momento d'eclissi e di debolezza che hanno avuto nella loro carriera luminosa: come i grandi uomini che hanno formato il gran secolo del Concilio di Trento, usciti, essi pure, dalle scuole in cui

si facevano ancora i forti studî della teologia scolastica, sono stati grandi, anch'essi, prima del Lutero, senza il Lutero, a dispetto grande e alla disperazione del Lutero, e che non debbono nulla al Lutero, salvo taluni di essi che hanno partecipato all'eresia del Lutero. Da questi fatti incontrastabili, evidentemente risulta che la via battuta, ed il metodo seguito dalla scienza, innanzi del Cartesio, era la via diritta, il buon metodo, poichè la scienza, battendo questa via e seguitando questo metodo (il Jourdain ce l'attesta) era divenuta chiara, precisa, seria, stabile, potente, ed avea aggiunto a quei progressi che, dappoi, non ha più avuto; e che una riforma di filosofia, al diciassettesimo secolo, non fu più necessaria d'una riforma di teologia al sedicesimo secolo. Dunque l'*osar dire*, come lo dicono tutti i razionalisti, *che il Cartesio non è stato che lo strumento* DELLA RIFORMA LA PIU' NECESSARIA, *intorno al metodo filosofico*, è tanto temerario ed insolente quanto il dire, *che il Lutero* non è stato che lo strumento DELLA RIFORMA LA PIU' NECESSARIA, intorno al metodo teologico.

La verità di questa osservazione, che scaturisce sì chiara e limpida da' fatti antecedenti e contemporanei, si trova ancor meglio riformata da' fatti posteriori alle due epoche de' nostri pretesi riformatori. Gli è un fatto che pure certi protestanti riconoscono e lamentano, che, andando per la via tracciata dalla riforma teologica del Lutero, la teologia protestante ha finito colla negazione del simbolo cristiano o di

ogni verità rivelata. Ed è anco un fatto che anche certi cartesiani puri riconoscono ed ugualmente lamentano, che andando per la via tracciata dalla riforma filosofica del Cartesio, la filosofia cartesiana ha finito colla negazione del simbolo umanitario, o d'ogni verità naturale. Dappoichè, senza uscire della Francia, l'ultima parola che il protestantismo ha pronunziato per l'organo del Coquerel è: Che non ci ha *rivelazione divina*, e che essere cristiano non è che essere deista. » E l'ultima parola che il cartesianismo ha pronunziato per l'organo del Renan è: « Che non ci ha ragione umana, e che essere filosofo non è altro che essere scettico »

Questi risultati de' nuovi metodi che il Lutero ed il Cartesio hanno stabilito sulle rovine de' metodi antichi, quantunque lagrimevoli ed orribili, non hanno nulla di sorprendente per gli uomini gravi e conseguenti. Platone formato alla scuola di Socrate, di quell'anima impura, di quello spirito disprezzante col più orrendo cinismo Iddio e gli uomini, e che l'antichità chiamò il Buffone dell'Attica, *Scurram atticum*, formato a quella scuola, stabilì per base della filosofia le seguenti massime: Le religioni sono una congerie di favole assurde; le tradizioni dell'umanità sono erronee. Non bisogna credere quello che credono gli altri: ma ognuno deve « ammettere come verità naturale ciò che gli sembra vero contemplando la natura: *Id verum quod unicuique verum videatur.* » Col platonismo, che i Greci, cacciati di Costantinopoli nella metà del decimoquinto secolo; aveano re-

cato e ristorato in Italia e segnatamente in Alemagna, vi popolarizzarono pure queste medesime massime di Platone. Il Lutero, avendole trovate nel suo cammino come un prezioso tesoro, se ne rese felicemente padrone, e, trasportandole dall'ordine scientifico all'ordine religioso, le stabilì per base della teologia, insegnando che il cristianesimo avea degenerato in superstizioni, che le tradizioni cristiane erano macchiate di errori, che non bisognava sottomettersi all'autorità di personè in fatto di credenza, e che ciascun cristiano non deve ammettere come verità rivelata che ciò che gli sembra vero in leggendo la Scrittura. La Francia, secondo l'abbiamo fatto notare altrove, rigettò fieramente cotesta dottrina; ma, sebbene combattesse il protestantismo religioso, essa ammise il protestantismo filosofico, e, dividendo senza riflettere gli odi ed i furori coi quali la Riforma avea assalito la filosofia cristiana, sotto il nome di filosofia scolastica di san Tommaso, porse al Cartesio il destro e gl'ispirò il triste pensiero di rivendicare, per la filosofia, le massime di Platone, che il Lutero avea applicato alla teologia; donde è venuta quella dottrina, che ha stabilito come base della sua nuova filosofia: « Le credenze della moltitudine sono soggette ad errore; il principio d'autorità, buono a seguire in fatto di religione, non vale nulla in materia di scienza; ed in filosofia deve ognuno starsi alle percezioni chiare e distinte che avrà ottenuto studiando sè medesimo. Il che è, secondo chiaramente si vede, la stessa dottrina di Platone: « Non ci ha di vero che ciò che

sembra vero a ciascuno: *Id verum quod unicuique verum videatur.* »

Non ci ha uomo nel mondo, senza escluderne i matti, a cui le sue concezioni, i suoi sogni, le sue stravaganze, i suoi desideri, non sembrino veri. Il mettere dunque per principio che non si dee ammettere come vero che ciò che sembra vero a ciascuno, è non solo aprire la porta a tutti gli errori, i più contraditlori, i più balordi, i più enormi ed i piu funesti, ma è pure un legittimarli tutti anticipatamente e consacrarli; perchè una volta questo principio universalmente ammesso, nissuno uomo, qualunque siesi, non ha il diritto di dire ad un altro uomo che ammette la più grande stravaganza, per la semplice ragione che *gli sembra vera,* « voi v'ingannate »; ed allora ognuno è padrone di credere come vuole, e di vivere come crede.

Gli stessi principii debbono, di necessità, produrre le stesse conseguenze; perciò, come all'istante in cui il Lutero tradusse teologicamente il principio filosofico di Platone, lo scandalo delle divisioni in un numero infinito di sette, di guerre e di follie della filosofia greca, si rinnovò al decimo sesto secolo fra i partigiani della teologia protestante; così all'istante in cui il Cartesio tradusse, dal canto suo, filosoficamente il principio teologico del Lutero, lo scandalo delle divisioni in un numero infinito di sette, di guerre e di follie della teologia protestante si rinnovò al diciottesimo secolo fra i partigiani del cartesianismo. E siccome il Lutero non è stato nè più nè meno, che

il Platone della teologia, così il Cartesio non è stato che il Lutero della filosofia. Gli è dunque la storia della scienza moderna che i compilatori d'un giornale *sansimoniano*, il *Globo*, hanno riepilogato in queste poche parole piene di senno e di verità: « Siccome, mercè al Lutero, siamo tutti filosofi in religione; così, mercè al Cartesio, siamo tutti protestanti in filosofia. »

Quantunque la rabbia del Lutero contro il cristianesimo romano la fosse empia, sacrilega e satanica, pure, bisogna fargli questa giustizia, che non volle mai la distruzione del cristianesimo; e tuttavia questa distruzione ne' paesi protestanti non è uscita che dal suo metodo teologico. Similmente l'odio del Cartesio contro la filosofia scolastica sebben fosse grande ed ingiusto, pure non ha certo voluto la rovina della filosofia. E tuttavia questa rovina, in tutte le scuole cartesiane, è stato il risultato del suo metodo filosofico. Si può dunque dire con tutta verità e giustizia del Cartesio, come del Lutero, quello che il Condorcet ha detto del Voltaire: « Egli non ha veduto tutto quello che facciamo, ma è veramente egli che ha fatto tutto quello che noi vediamo. »

Quest'è la ragione per cui tutti i filosofi, idealisti, materialisti, panteisti, scettici ed atei, s'inchinano dinanzi al Cartesio e lo salutano, concordemente, come loro patriarca, loro maestro e loro capo; come tutti i sedicenti teologi, unitari, ariani, fantastici, naturalisti, deisti ed anco atei, considerano il Lutero come il loro Messia ed il loro profeta.

Sì, che si voglia o non si voglia convenirne, la verità vera, e che tutto ciò che si dice e si fa sotto i nostri occhi riferma sempre di più, è che, come colui che si chiama l'EMANCIPATORE DELLA COSCIENZA non ha fatto, col suo metodo teologico, che uccidere la coscienza, così colui che si chiama l'EMANCIPATORE DELLA RAGIONE non ha fatto, col suo metodo, che uccidere la ragione; che il Cartesio è stato il Lutero della scuola, come il Lutero è stato il Cartesio della Chiesa. Il riformatore della scienza non è stato che il distruttore d'ogni filosofia, come il riformatore della fede non è stato che il distruttore di ogni religione. Gli è dunque un rivoltarsi contro il fatto dell'evidenza e contro l'evidenza del fatto, gli è uno spingere a' suoi ultimi termini il coraggio della menzogna storica, gli è uno smarrirsi sino all'estinzione completa del senso morale e del rispetto che ogni autore deve a sè stesso ed a' suoi lettori l'*osare* affirmare che il Cartesio è stato lo *strumento d'una riforma necessaria in filosofia.*

La ragione e la logica hanno pure de' rimproveri contro i lavori del *Bacone*, del *Cartesio e dei discepoli di questi illustri capi*, intorno il metodo. I quali lavori, assai pericolosi e funesti, secondo si è veduto per rispetto alla fede, sono vani, assurdi ed inutili rispetto alla scienza: come lo vedremo.

§ 148. Altre considerazioni sui lavori de' moderni intorno al metodo. — È la quistione del metodo che divide maggiormente i nostri filosofi. — L'inutilità de' loro lavori, riconosciuta dalla stessa scuola cartesiana. Incredibile confessione del Nicole su tal soggetto. — Quello che oggi s'insegna sul metodo non è proprio che a falsare lo spirito della gioventù, ed a gittarlo nella via dell'incredulità.

Il metodo, secondo che la stessa parola lo dice, è, colla verità, negli stessi rapporti che la via l'è col luogo a cui si vuole andare. Or non si pensa a fare de' cammin sicuri e facili che pei luoghi onde si conosce l'esistenza e la posizione geografica; non si fanno affatto vie, non si stabiliscono sentieri per luoghi la cui esistenza è ignota. Non è che dopo l'esistenza e la posizione del Nuovo Mondo sono state scoperte, che l'arte del navigare s'è posta in cerca ed è giunta a stabilire le vie le più corte e le men pericolose per rendervisi. Similmente non si può stabilire un metodo, per aggiungere una verità, che dopo che si ha la conoscenza certa della sua esistenza e della categoria degli esseri dove essa si trova. Ogni metodo della verità suppone dunque la verità ben conosciuta, ben determinata, ed ogni metodo che ha per scopo la *ricerca* o la scoperta della verità nel senso assoluto, è una contraddizione ne' termini.

Inoltre, si è veduto, nel *Discorso preliminare* di quest'opera, che, secondo le idee universalmente ammesse fra i dotti, la scienza non è altro che la co-

gnizion delle cose per le loro cause, *cognitio rerum per causas*, o la cognizion di diritto, la cognizion dotta, ragionevole, intima, estesa delle cose delle quali il volgo non ha che la cognizion di fatto, o la cognizion storica, superficiale, ristretta, e che in quanto scienza, la filosofia non ha per scopo che lo studio severo delle verità conosciute, e non la *ricerca* e la scoperta delle verità a conoscere. Il *metodo di cercare* e di *trovare la verità* è dunque un non senso in filosofia.

Si comprende un filosofo, che cerca a conoscere le fonti, le ragioni, i fondamenti, i rapporti, le armonie delle verità conosciute, per averne egli stesso un'idea esatta, per insegnarle agli altri, per ben stabilirle, difenderle ed applicarle al miglioramento morale ed al vero bene dell'uomo e della società; ma non si comprende affatto un filosofo dicervellarsi per *cercar* di conoscere ciò che tutti conoscono, che egli anche conosce come tutti gli altri. Quindi ogni metodo che ha per scopo la semplice cognizione della verità è tanto vano ed inutile che lo scopo medesimo. Sotto un certo rapporto adunque si è avuto ragione di dire che *l'importanza del metodo non era* MAI *stata compresa prima del Bacone e del Cartesio*. Solamente questa parola, diretta a san Tommaso ed agli scolastici come un rimprovero, è cosa ingiusta; perchè, lo ripetiamo ancora, perchè avrebbero essi avuto torto di non *comprendere l'importanza* di quello che non è affatto importante? E perchè avrebbero essi cercato a foggiar metodi per trovare verità che avevano

fra mani, e di cui l'umanità intera si trova in possesso dal principio del mondo?

Ma, questo complimento indirizzato al Bacone ed al Cartesio, sotto un altro rapporto, e preso nel rigor del termine, è un atto di solenne ingiustizia verso il *divino* Platone, dappoichè non solo l'*importanza del metodo* era stata, da una ventina di secoli, ben *compresa* da quel filosofo, e precisamente nello stesso senso, vano e funesto, nel quale l'hanno compreso il Bacone ed il Cartesio; ma è anche da Platone che specialmente il Cartesio ha, secondo si è veduto, tolto il suo metodo delle percezioni chiare e distinte o delle evidenze individuali, come unico mezzo di raggiungere la verità. Dunque non vi ha nulla di più sorprendente nè di più ridicolo che di fare al Cartesio *un titolo di gloria* d'aver *meglio definito* ciò che non ha fatto che imbrogliare; d'avere, egli il primo, inventato ciò che non ha fatto che rubare; d'avere ispirato a' *suoi discepoli* il pensierò di porre *la lor cura a distinguere le vie le più sicure che possono condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero,* che la intelligenza già conosceva in un modo sicuro, certo e completo; e finalmente d'aver renduto un servigio alla scienza che non le servirà per niente nell'avvenire, come non l'è servito a nulla sin qui, se non ad arrestarla nella via del vero progresso, a farla rinculare fino al dubbio, e a farla finire nella disperazione d'ogni verità.

Difatti, non ci ha nulla che abbia diviso e divida anco oggi maggiormente i filosofi, quanto la quistione

del metodo. In certe scuole non si vuole che il metodo *analitico;* in altre si vuole innanzi a tutto il metodo *sintetico.* I partigiani del metodo *psicologico* sono sempre alle prese co' partigiani del metodo *ortologico.* Per questi non bisogna procedere che col metodo *obiettivo* alla conquista della verità; per quelli, questa conquista non è che il prezzo del metodo *subiettivo.*

Ma fino a che una lite si agita ne' tribunali, non si può sapere quale delle parti ha ragione, e quale ha torto; così fino a che si disputa su questi diversi metodi, non si può sapere quale tra essi è il vero, nè anco se n' ha uno di vero fra essi. Or sono passati due secoli che la quistione del metodo, sollevata dal Cartesio, e continuata da' *discepoli di quell'illustre capo,* si discute sempre, senza mai essere decisa, e che ogni scuola, ed anco ogni individuo sostiene, *pro aris et focis*, che solo il suo è vero. La è una lite senza fine, sempre perorata e mai giudicata. Dopo *i lavori* tanto vantati *del Cartesio e de' discepoli di quest'illustre capo sulla definizione e l'importanza del metodo*, i filosofi sono sempre a non potersi intendere sul metodo, eccoci dunque ridotti a non sapere ancora *ciò che è* il metodo, e se ha o non ha *d'importanza;* ed ecco il metodo medesimo che aspetta sempre d'essere *definito*, trovato, formato; ed ecco, lo ripetiamo ancora, l'intelligenza sempre nell'ignoranza del vero, poichè ignora sempre la *via sicura che può condurvela: Et viam veritatis non cognoverunt.*

In secondo luogo, queste discussioni sul metodo, a cui si dedica una sì grande parte del tempo, nei *corsi di filosofia*, sono innanzi a tutto sommamente vane e ridicole. Non si divien filosofo per lo studio dei trattati del metodo, come non si viene oratore per lo studio pei trattati di retorica, nè poeta per lo studio dei trattati di poesia. Di simiglianti trattati non sono che pura pedanteria, che non fanno che rimpiccolire lo spirito o falsarlo, senza insegnargli nulla di serio, d'importante o di utile nella pratica. Per contrario, siccome per fare dei buon poemi, bisogna lasciar da parte la poetica, e per far di buon discorsi, bisogna metter da parte la rettorica; così, per filosofar veramente, bisogno dimenticare ogni metodo filosofico; quest'è almeno l'opinione del Nicole, l'autore dell'*Arte del pensare*, uno dei più caldi e più zelanti *discepoli* del Cartesio; dappoichè, nella prefazione di quest'opera, si è espresso così: « Gli è certo utilissimo di avere a sua disposizione *talune regole per mezzo delle quali si possa sostenere i suoi passi nelle* INVESTIGAZIONE DEL VERO, *e progredirvi con più facilità e sicurezza.* È precisamente a quello che i filosofi s'impegnano e su cui fanno delle promesse magnifiche. A intendersi si è sicuro, in questa parte di filosofia che destinano *alla direzione della ragione,* che chiamano *logica,* d'incontrare la luce necessaria per cacciare tutte le tenebre dell'intelligenza; il rimedio sicuro per mettersi in salvo da ogni apprensione di errore; delle regole sì certe che col loro soccorso è impossibile di mancare la ve-

rità, e sì necessarie, che senza di essa è impossibile di raggiungerla. Gli è con tali elogi che questi filosofi raccomandano la loro logica. Ma, se si richiede all'esperienza di dirci quai progressi i nostri filosofi hanno fatto, coll'aiuto di questa scienza nella logica medesima, o *nelle altre parti della filosofia*, è molto a temere che questi grandi promettitori non abbiano tenute le loro promesse. Perchè è un fatto incontrastabile che, fra quelli ai quali è stato insegnato la logica, appena dieci sopra mille, sei mesi dopo di aver finito i loro studi, si ricordano della logica [1]. »

Sicchè, secondo il Nicole, non ci ha nulla di più inutile nè di più inetto quanto la parte della filosofia presentata dai filosofi come una *via sicura per*

---

(1) « Utile sine dubio est in promptu quasdam regulas habere « quæ gressus nostros, in veritatis indagatione, regant, quo faci- « lius progrediamur et tutius. Et hoc ipsum est quod philosophi se « facturos spondent, ac de quo adeo magnifice pollicentur. Si lu- « beat iis credere, in illa parte, quam regendæ rationi destinant, « quamque Logicam vocant, eam nobis offundunt lucem quæ om- « nes a mente tenebras dispellat; quæ omnes errores tollat; quæ « regulas commonstret adeo certas, ut, illarum ductu, infallibiliter « veritatem simus assecuturi; adeo necessarias, ut, sine illis, nobis « illuc pervenire sit impossibile. En quibus hi philosophi logicam « suam exornant encomiis. At si, consulta experientia, scire veli- « mus quos hi philosophi, *hujus beneficio scientiæ*, vel in ipsa « logica, vel in aliis philosophiæ partibus, progressus fecerint, jure « metuendum erit, ut magnifici promissores fidem liberaverint... « Experientia constat, e millenis qui logicam docentur, post sextum « a finitis studiis mensem, vix denos esse qui logicæ quidquam « meminerint » (ARS COGITANDI, *Dissertat.* I).

condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero, cioè il metodo: Secondo il Nicole, è un fatto dimostrato dall'esperienza, che non ci ha nulla di men *certo* nè di men *necessario* per giugnere alla verità quanto i metodi inventati dopo il Cartesio per la *Direzione della ragione nell'investigazione della verità*. Secondo il Nicole, seguendo il loro proprio metodo, i filosofi si sono molto ingannati, perchè non hanno trovato una sola verità in *alcuna parte della filosofia*. Secondo il Nicole, non bisogna far capitale delle promesse de' filosofi, rispetto alla verità, come non vi ha a far capitale delle promesse de' ciarlatani rispetto alla salute. Finalmente secondo il Nicole, poichè novantanove discepoli di filosofia sopra cento hanno dimenticato completamente ogni metodo filosofico, sei mesi dopo di averlo imparato, gli è certo che se alcuno di essi fa un passo nella via del vero, gli è col non fare la minima attenzione al metodo, gli è fuori del metodo, senza il metodo ed anco contro il metodo; e che lo spregio di ogni metodo è la condizione *sine qua non* per raggiungere la verità. Gli è, come si vede, ciò che il Pascal ebbe detto, pochi hanni innanzi, in un modo più riciso, con queste parole terribili: «Il burlarsi della filosofia, gli è veramente un filosofare» (Pensieri. 1, 4) Ecco dunque tutti i metodi fabbricati dai *discepoli dell'illustre capo Cartesio*, compresovi il metodo dello stesso Cartesio, condannati, spregiati e messi in ridicolo da una penna cartesiana. Gli è veramente incredibile.

Ma si dirà, perchè dunque il Nicole dopo di avere

parlato in un modo sì strano del metodo, ha egli stesso scritto sul metodo? e perchè si è egli dato la pena d'insegnare *l'arte del pensare,* la cui nullità assoluta era, per lui, una verità matematica? Il Nicole ha prevenuto questa obiezione, e, con una franchezza di cui si trovano pochi esempi nella scuola a cui appartiene, risponde: « Se, però, scrivo io stesso una logica, non è che per seguire la moda, che ha fatta una necessità per gli studenti di filosofia di conoscere, *almeno così alla grossa*, ciò che s'insegna intorno alla logica (1).

Or non è che per la stessa ragione, è per conformarsi ad un costume generalmente ricevuto, che impone di dare almeno una *conoscenza qualunque* della quistione sul metodo, che tutti i professori di filosofia trattengono, durante qualche tempo, i loro alunni sul vero metodo da seguire per raggiungere il vero: salvo a non farne alcun conto della pratica. Perchè, simili a professori di rettorica, che d'ordinario non sono affatto oratori, ed a'professori di poesia, che d'ordinario non sono neppure poeti, i moderni professori di filosofia non sono affatto filosofi; e copiando e spiegando bene o male i filosofi francesi, inglesi e alemanni, come non scoprono alcuna verità, non seguono alcun metodo, nè meno quello che hanno fatto

(1) « Quia consuetudo necessitatem quamdam invexit, *crassa saltem Minerva,* ea sciendi quæ logica traduntur » (ARS COGIT. *Dissert.* I.)

vista di adottare. Gli è un vero caos che insegnano loro su tal soggetto.

In terzo luogo, le discussioni sul metodo, incerte ed inutili, sono anco pericolose e funeste. Perchè queste discussioni sul metodo di *giugnere alla verità* suppongono tutte: *Che la filosofia è la ricerca della verità;* altrimenti a che fine una discussione sulla *via sicura di condurre l'intelligenza alla conoscenza del vero, se il vero fosse conosciuto?* Collo stesso fatto di non cominciare il loro corso di filosofia che pel *Discorso del Cartesio sul metodo*, per uniformarsi al programma dell'università, o per qualunque altro trattato sullo stesso soggetto, per *seguire l'uso* o *la moda* i nostri professori non fanno che stabilire in principio: *Che l'uomo non possede la verità o che non è mai certo della verità che crede possedere*, *e che il rimedio*, *contro questo doppio inconveniente*, *non si trova che nella filosofia.* Ma gli è un presentare la filosofia, come l'han fatto Cicerone presso gli antichi ed il Cousin in questi ultimi tempi, come l'unico mezzo che ha l'uomo di giugnere al possedimento certo della verità, e dirgli che la filosofia è tutto e che la religione è nulla. Gli è un persuadere ai giovanetti di quindici anni che la fede qualunque siesi, non dà nè la verità nè la certezza; che non si sa nulla, che non si è certi di nulla che per l'evidenza individuale e pel ragionamento, e che non si deve ammettere come vero che quello che ad ognuno pare vero. Gli è finalmente un introdurre il protestantismo puro in filosofia; è un dare alla filosofia, il puro razionali-

smo per base. Perciò la prima lezione della filosofia moderna è puramente e semplicemente una lezione d'incredulità.

Le conseguenze di questo ragionamento si trovano ampiamente sviluppate, nel cinquantottesimo paragrafo della nostra *Tradizione*, e nissuno dei nostri avversari non ha mai tentato sin qui di confutarli.

Abbiamo, nello stesso luogo, indicato quattro fatti al tutto opposti, e della più alta importanza, che, secondo san Tommaso, la filosofia cristiana incomincia per stabilire nell'animo dei suoi alunni; abbiamo provato che, solo, quest'insegnamento può formare la gioventù cristiana alla vera scienza e rifermarla sempre di più nella credenza della vera religione. Noi rimandiamo il nostro lettore a quel paragrafo, che amici e nemici hanno notato come il più importante di tutta l'opera, perchè vi si vedono i due metodi, il metodo pagano ed il metodo cristiano, paragonati insieme, che possono di un solo sguardo giudicarsi per quello sono pei loro principii, e per quello valgono per le loro conseguenze.

§ 149. Riepilogo delle dottrine del metodo della filosofia cristiana. Questa filosofia, fedele al precetto dell'Evangelo, di cercare, innanzi a tutto, la fede, ne ha ottenuto la ricompensa promessa, di giugnere alla scienza. A questo tratto gli è impossibile di non riconoscerla per la vera filosofia.

Eccoci dunque giunti alla fine del nostro lavoro intorno *la filosofia cristiana* de'tempi di fede, paragonato alla filosofia pagana di questi ultimi tempi d' incredulità. Si sono veduto all' opera queste due filosofie rispetto alle tre principali parti di tutta la filosofia l'Ideologia, la Psicologia e la Pedagogia o il metodo. Le abbiamo prese sul fatto, ed abbiamo conosciuto, in guisa da non potersi ingannare, l' origine, la natura, i caratteri, le forze, l' influenza, l' importanza sullo spirito dell' uomo e sul destino dell' umanità.

Dappoichè, per chiunque ha voluto attentamente ed imparzialmente seguire l' esame, contenuto in quest' opera, delle dottrine delle due filosofie, esame, e possiamo dirlo, coscienzioso, minuto e rigorosamente logico, la filosofia pagana, fondata da Platone, presso gli antichi, e ristaurata dal Cartesio presso i moderni, non avrebbe nulla compreso, nulla spiegato, nulla detto di ragionevole, di stabile e di certo. Essa avrebbe compiutamente ignorato la natura ed il suo Autore, il mondo e la sua origine, la sua costituzione e la sua fine; le diverse specie degli esseri e la loro gerarchia; la materia e lo spirito;

l'anima il corpo; l'uomo e Dio, ed i loro rapporti e nel tempo e nell'eternità; le leggi fisiche e le loro contingenze; le leggi morali e le loro ragioni, il loro principio, la loro sanzione e le loro armonie. E, simile ad una baldracca, stranamente povera, che non trae vanto che da ornamenti male acquistati, questa filosofia non ha affatto pompa che di talune verità, tolte alle credenze universali de'popoli, o alle rivelazioni deposte nella sinagoga, o nella Chiesa.

Del resto, dopo più secoli di ricerche, di dispute, di divisioni e di combattimenti, in luogo d'avere sciolto alcun problema scientifico, non ha fatto che cambiare in problemi insolubili ciò che v'ha di più semplice e di più chiaro nella scienza. In luogo d'aver decisa qualche quistione, non ha fatto che mettere in quistione tutto ciò che era universalmente ammesso. In luogo d'aver creato qualche certezza, non ha fatto che mettere in dubbio ciò che ci avea di più certo; e, impotente a edificar nulla, ma solo potente per distruggere tutto, in luogo d'aver elevato il tempio delle verità, dove non esisteva, non ha fatto che rovesciarlo dove esisteva, e sostituirgli, per la confusione di tutte le idee e di tutti i principii, la torre di Babele, o l'errore,

Non si può citare una sola verità ignorata, che abbia scoperto, mentre si possano indicare tutte le verità conosciute fin da l'origine del mondo che avrebbe la prima volta oscurate e nascoste. In luogo d'aver dato all'uomo qualche cosa di vero, non s'è adoperata che a strappar del suo cuore il poco di vero.

che la superstizione e l'idolatria vi avevano lasciato. In luogo di creare il giorno, non ha fatto che partorire la notte; in luogo d'illuminare i popoli, d'istruirli e di ben guidarli, non ha fatto che rendere le loro tenebre più spesse, d'ingannarli, di corromperli e di traviarli. In luogo di allontanarli dal culto degli idoli, ve li ha confermati co' suoi insegnamenti e co' suoi esempi; perchè, secondo san Paolo, gli antichi filosofi sono stati i più superstiziosi, i più idolatri ed i più corrotti degli uomini, ed i moderni non sono affatto migliori de'loro padri. E, come accade quando de' ciechi guidano altri ciechi, filosofi e popoli sono caduti e scomparsi nella stessa fossa; in guisa che, se lo stesso Dio che veglia alla conservazione dell'ordine fisico che ha creato non vegliasse alla conservazione dell'ordine intellettuale e morale che ha stabilito; se lo stesso Dio che fa da sei mila anni risplendere il sole per illuminare la natura materiale non avesse sempre e dovunque fatto risplendere la verità per illuminare la natura spirituale; se lo stesso Dio che perpetua la trasmissione della vita de' corpi per la generazione non avesse perpetuato la trasmissione della vita delle anime, la vita della fede, per mezzo della tradizione, e non avesse mantenuto, per il suo intervento onnipotente, le credenze dell'umanità e le credenze della Chiesa, è gran tempo che ogni verità naturale, distrutta da' filosofi, ed ogni verità rivelata, rovesciata dagli eretici, avrebbero lasciato il mondo, e che il genere umano sarebbe perito nel dubbio e nella disperazione d'ogni verità. Non si ha

nulla adunque di più rigorosamente vero della sentenza di san Paolo: Che la filosofia pagana non è punto scienza e saggezza ma stoltizia, demenza e delirio: *Græci... sapientiam quærunt... dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.*

Gli è tutto all'opposto della filosofia cristiana, di cui san Dionisio l'Areopagita ha gittato le basi, che sant'Atanasio ha applicato il primo, che sant'Agostino ha sviluppato, che san Tommaso ha definitivamente formulato, e di cui le sue opere sono la più compiuta e la più perfetta espressione.

Non si sa che più ammirare in questa filosofia, o la sublimità de' suoi pensieri, la grandezza delle sue vedute, la profondità de'suoi concetti, o la semplicità del suo procedere. In vece di contrariare l'umanità ne'suoi giudizi e nelle sue credenze, essa l'ha tolta a guida ed ha costantemente camminato al suo fianco, e quantunque riconosca ad ogni individuo il privilegio di ottenere per mezzo della testimonianza dell'intelletto e de' sensi, la certezza delle sue percezioni (*Intellectus, simpliciter percipiens, semper est verus. Sensus, circa sensibile proprium, semper est verus*), essa non ha ammesso, per ultimo giudice della certezza delle sue dimostrazioni, che il consentimento o il senso comune del genere umano per le verità dell'ordine naturale, ed il senso comune della Chiesa per le verità dell'ordine soprannaturale. Coll'ajuto di questa doppia luce, essa ha penetrato nelle ultime profondità della natura, e l'ha obbligata ad abbandonarle tutte i suoi secreti; in guisa che, per le menti

formate alla sua scuola, non ci sono quasi più misteri nella natura.

L'origine e la formazione delle idee, i fenomeni della sensazione e della generazione, la vita delle piante, de' bruti e dell'uomo; le cause seconde non operando che in virtù della causa prima, senza dividerne la natura; le leggi di tutte le forze e la forza e l'economia di tutte le leggi; questi gravi ed importanti subbietti sui quali la filosofia pagana ha messo inutilmente in campo tutta la sua attività, dopo le spiegazioni date dalla filosofia cristiana, non sono più enimmi impenetrabili, ma conoscenze chiare e semplici all'intelligenza di tutti. Si conoscono tutti gli esseri inanimati come essi sono, dal grano di sabbia fino al sole, e tutti gli esseri viventi, dal più misero insetto sino all'angelo, sino a Dio. Si conosce il semplice ed il composto, il materiale e l'immateriale, i corpi e la loro essenza, le anime ed i loro diversi gradi di perfezione, in ispecialità l'anima umana, la sua origine, le sue facoltà, le sue grandezze, le sue prerogative e la sua fine. Si conosce Iddio ed i suoi attributi; la Provvidenza ed i suoi disegni nella formazione dell'universo; i legami pei quali tutti gli esseri si appartengono, si rapportano mutualmente e formano quella scala misteriosa, per la quale si può salire dalla natura la più prossima del nulla sino all'Essere degli esseri, all'Essere perfetto, all'Essere infinito. Si conoscono i rapporti del mondo de' corpi col mondo degli spiriti, delle leggi fisiche colle leggi morali, della ragione colla fede,

della scienza colla religione. Per la semplice intelligenza de' misteri dell'uomo, si vedon più chiari e si comprendono meglio i misteri di Dio. Colla luce dell'anima, una nella sua essenza e trina nelle sue facoltà, si può comprendere Dio, uno nella sua natura e trino nelle sue persone. La dottrina della generazione umana aggiunge una chiarezza tutto nuova alla rivelazione della generazione del Verbo divino; e quando uno s'è spiegato il mistero dell'unione sostanziale della anima col corpo nell'uomo, è in istato di spiegarsi ancor meglio il mistero dell' union sostanziale della divinità e dell'umanità in Gesù Cristo. In guisa che alla scuola della filosofia cristiana si divien filosofo ed insieme teologo, con poco disagio.

Specialmente l'uomo non è più un mistero incomprensibile per lo stesso uomo; e giugne agevolmente a questa conoscenza di sè medesimo, a quel *nosce te ipsum*, che la filosofia pagana ha ricercato per tanti secoli, senza averla mai potuta raggiugnere. Non vi ha che il discepolo di san Tommaso che possa dire senza farsi illusione: « Finalmente mi conosco e so quello che sono; so perchè mi trovo su questa terra; so il posto che occupo nella gerarchia degli esseri, ed i rapporti che mi legano a tutta la creazione ed al suo Autore. Mi conosco tale come sono uscito dalla mano creatrice, e in tutta la verità e la grandezza della mia individualità; mi spiego tutte le condizioni alla mia esistenza, tutte le contraddizioni della mia natura, tutti i fenomeni del mio essere. Comprendo la ragione della varietà de' miei istinti, della forza

de' miei appetiti, del numero e delle funzioni delle mie facoltà, Scorgo chiaramente l'unità moltiplice e la moltiplicità una delle mie vie e delle mie forze; in me e per me, mondo in piccolo, riunendo tutte le forze, tutte le nature, tutte le vite e tutte le maniere diverse d'essere di tutti gli esseri, comprendo il mondo in grande, l'universo. Conosco la natura ed il fine di tutti gli esseri; ho la vera scienza, che è la conoscienza degli esseri nelle loro cause materiali, formali, efficienti e finali, e posso, senza peccare d'orgoglio, credermi savio della vera sapienza, della sapienza che vien da Dio e conduce a Dio; e posso dirmi « filosofo » senza essere pazzo.

Finalmente la filosofia cristiana è la sola filosofia che, per la stabilità de' suoi principii, per l'abbondanza de' suoi lumi, per la sicurezza del suo sguardo, per l'esattezza delle sue definizioni, per la forza de' suoi ragionamenti e la fermezza delle sue certezze, ha deciso tutte le quistioni, sciolto tutti i problemi, messo in chiaro tutte le difficoltà, fatto cessare tutti i dubbi, smascherato tutti i sofismi, atterrato tutti gli errori, stabilito, rifermato, vendicato e messo nella più grande chiarezza tutte le verità; per conseguenza essa è e sarà sempre la sola vera filosofia.

Ecco quello onde ognuno ha potuto convincersi per l'analisi de' principi, per l'esposizione delle dottrine, per la differenza de' risultati delle due filosofie, secondo li abbiamo fatti conoscere in questo lavoro.

Rispetto alla filosofia cristiana in particolare, si spiega facilmente la sua grandezza, la sua ricchezza,

i suoi vantaggi, le sue benedizioni e le sue glorie. Gli è il compimento di quell'oracolo dell'incarnata Sapienza: « Dimandate prima il regno di Dio e la sua giustizia, ed il resto vi sarà dato per giunta: *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus; et hæc omnia adjicientur vobis.* » (Matth. VI). Questa grande parola del Vangelo racchiude tutta l'economia della provvidenza di Dio rispetto all'uomo, e non promette tutti i beni della terra che a quelli che cercano innanzi a tutti i beni del cielo.

Perciò dunque, rispetto ai beni dell'intelligenza, ond'è quistione in filosofia, gli è certo che l'uomo che cerca, innanzi a tutto, che Dio regni nella sua mente colla fede divina, otterrà per giunta le ricchezze della scienza umana. Perchè la Scrittura dice anche che la vera sapienza non è che il premio certo della mente che s'è fatta piccola per la fede, umile alla parola di Dio: *Testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis.* (Psalm., 8.) Perciò dunque, mentre la filosofia pagana, per aver voluto conoscere tutto innanzi di credere nulla, ha finito per perdere ogni conoscenza e non ha raggiunto la fede; la filosofia cristiana, all'opposto, per avere cominciato a credere tutto, innanzi di conoscere nulla, ha conservato la fede ed ha conquistato la scienza. Essa sola sa tutto, comprende tutto, spiega tutto, perchè essa sola crede tutto; e la grandezza, l'estensione, l'abbondanza, la chiarezza de' suoi concetti, anche nella scienza puramente umana, non sono che la ricompensa della sua fede umile nelle divine rivelazioni.

Il nostro lettore, istrutto da questo fatto, sì solenne della luce della certezza e della certezza della luce, avrà di leggieri compreso che il miglior uso che si possa fare dell'intelligenza, è di sottometterla, di consacrarla a Colui dal quale si è ricevuta; che, il Signore solo, essendo il Dio delle Scienze, ogni scienza che non serve alla spiegazione, alla confermazione, alla difesa del dogma cristiano, non ha ragion d'essere, la è vana, frivola, quando non è funesta, e che il pensiero dell'uomo deve servire di piedistallo al pensiero di Dio: *Deus scientiarum Dominus est, ipsi præparantur cogitationes*. Camminando per questa via si leverà alla più grandi altezze della scienza conservando la fede, e sarà abbastanza felice d'apprendere colla sua propria esperienza, che la vera religione è la base, la guida, il sostegno, la lùce della vera filosofia.

FINE DEL QUINTO ED ULTIMO VOLUME.



INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL QUINTO VOLUME

LA FILOSOFIA CRISTIANA

Sezione seconda

Trattato dell'anima.

CAPITOLO DECIMO. — CONTINUAZIONE DELLO STESSO SOGGETTO, L'IMMATERIALITA' DELLE ANIME. GRANDE FILOSOFIA DELLA SENSAZIONE. DEL NUMERO DELL' ECONOMIA DELLE FACOLTA' DELL'ANIMA SENSITIVA E DELLE LORO FUNZIONI. DELL'ANIMA DEI BRUTI ED IN PARTICOLARE DELLA SUA IMMATERIALITA' . . . . pag. 5

§ 103. Ogni animale, oltre i sensi esterni, possiede due sensi interni: IL SENSO COMUNE e LA FANTASIA. — Ogni senso, nelle cose della sua categoria è un testimone fedele del vero. — Che cos'è IL SENSO COMUNE interno? sua esistenza e sua doppia fondazione: 1.° di formare i fantasmi o di SENTIRE, e 2.° di distinguere tutti i sensibili propri de'sensi. — Necessità che ha il bruto di SENTIRE per compiere la sua funzione specifica di conoscere. — Diverso modo di sentire degli animali imperfetti e degli animali perfetti. — Perchè quelli non hanno che due o tre sensi, mentre questi ne hanno cinque ivi

§ 104. Esposizione del fenomeno della sensazione. — L'impressione degli oggetti esterni, semplice sui composti inanimati, è doppia sui composti animati. — In che modo il senso è impressionato spiritualmente dall'essere materiale — L'operazione del sentire è una prova evidente dell'immaterialità dell'anima sensitiva pag. 18

§ 105. Della seconda funzione del senso interno, di distinguere i differenti sensibili. — Il bruto esercita, esso pure, questa funzione. — Tre argomenti che ne risultano in favore dell'immaterialità della sua anima. » 28

§ 106. Che cos'è la FANTASIA e la sua destinazione? — I fantasmi vi s'improntano in un modo spirituale — Prova che i bruti conservano nello stesso modo i fantasmi nella loro fantasia. — Triplice impossibilità che una tale facoltà sia il proprio della sustanza materiale. » 35

§ 107. Della seconda funzione della fantasia, o della memoria sensitiva che il bruto possiede come l'uomo. — L'aspettativa di simili casi, in particolare, che mette in atto questa facoltà, e l'idea del tempo che essa racchiude, provano chiaramente l'immaterialità dell'anima sensitiva . . . . » 42

§ 108. Del secondo atto della vita sensitiva: la FORZA ESTIMATIVA gli è un atto diverso da quello di SENTIRE. — La è nel bruto ciò che è la ragione nell'uomo. — Torto del Cartesio d'aver considerato il bruto come una macchina. — La bestia CONOSCE, SCEGLIE, agisce per un fine e fa de'sillogismi. — In che il sillogismo delle bestie differisce da quello dell'uomo; prova ciò anche l'immaterialità della lor anima . . . . . . » 51

§ 109. Del terzo atto della vita sensitiva: la LOCOMOZIONE; gli è l'AMORE del bruto; non si può negargli questa facoltà — È l'APPETITO sensitivo che la mette in moto — Teoria di questo appetito. — In che modo l'Irascibile si rapporta al Concupiscibile, ed è del dominio dell'appetito. . . . . . , ... » 60

§ 110. Continuazione dello stesso soggetto. Come l'appetito determina il moto. — L'uno e l'altro non possono essere l'atto che d'una sostanza immateriale. — Gli

ATTI DELL'ANIMALE e gli atti animali. — Il bruto conosce intenzionalmente tutto ciò che appetisce. — Il moto, che non è che PROPRIO nella pianta, è, per giunta SPONTANEO nel bruto e LIBERO nell'uomo. — Queste dottrine provano evidentemente l'immaterialità dell' anima del bruto, e, con più ragione, la spiritualità dell' anima umana . . . . pag. 67

CAPITOLO UNDICESIMO. — CONTINUAZIONE SULL' IMMATERIALITA' DELLE ANIME. DI DUE ERRORI OPPOSTI INTORNO ALL'ANIMA DE BRUTI, E DELLA SPIRITUALITA' DELL'ANIMA UMANA IN PARTICOLARE . . . . » 76

§ 111. La bestia-uomo e la bestia-macchina: necessità di confutare questi due errori, nell'interesse dell'anima umana. — Si confuta il primo. — La bestia non avendo nè intelligenza, nè virtù inventiva e perfettiva, non ci ha nulla di più sciocco quanto l'opinione che attribuisce la ragione alle bestie . . . . » ivi

§ 112. S' incomincia a confutare l' errore che considera i bruti come PURE MACCHINE. Cinque ragioni per le quali si stabilisce che confutare il Bossuet su tal soggetto non è affatto un mancargli di rispetto. — Non si può comprendere come questo grand' uomo, dopo di avere fatto il più triste quadro della dottrina cartesiana rispetto a' bruti, l'abbia poi preferita a quella degli scolastici, che egli stesso aveva proposto come la sola dottrina conforme al senso comune, e sempre ed universalmente seguita. . . . . » 84

§ 113. San Tommaso ha insegnato precisamente il contrario di ciò che il Bossuet gli fa dire sui bruti Secondo san Tommaso il bruto si muove esso stesso, si ama, si conosce, e non è affatto una macchina. — Contradizione in cui il Bossuet è caduto, negando l'anima a' bruti, dopo d'aver loro accordato la facoltà del SENTIRE. — Il de Bonald ha ammesso lo stesso errore. Per lui la bestia non è « che UN ISTINTO servito da organi . . . . » 96

§ 114. Torto che ha pure il Bossuet sostenendo che i bruti non ricevono le impressioni esterne che « come il ferro riceve i colpi del martello » e sono incapaci di

apprendere qualche cosa. Egli ha confuso la facoltà d'APPRENDERE con quella di comprendere — In che modo si educano gli animali? Pruove che apprendono di molte cose dell'uomo e degli esseri della loro specie. La parola dell'uomo, senza essere del DISCORSO, è una vera parola pel bruto. . . . . pag. 103

§ 115. Il Bossuet, affermando anche che la ragione immediata di tutti i moti della bestia è in Dio, ha dato, senza avvedersene il suo appoggio alla dottrina del Malebranche, che nega l'azione delle cause seconde e stabilisce il panteismo — Pruove che non solo il bruto, ma anche la pianta sono causa vera delle loro operazioni. — I SENTIMENTI del bruto. — Il negarli è negare l'evidenza. — Si comprende che il Fénelon sia caduto in questi errori; per il Bossuet, la cosa è così incomprensibile che deplorabile. — Danno immenso che il cartesianismo ha fatto alla Francia . » 115

§ 116. Applicazione delle dottrine esposte, sull'immaterialità dell'anima de' bruti e delle piante, alla tesi della spiritualità dell'anima umana. — Argomenti irrefragabili in favore di questa tesi, risultanti dalle cose stabilite intorno alla virtù generativa delle piante e alla virtù sensitiva ed alla forza estimativa de'bruti. . . » 123

§ 117. Continuazione dello stesso soggetto. Altri argomenti, ancora più solenni, risultanti dalle tesi stabilite sull'appetito sensitivo e la facoltà locomotiva de' bruti, in favore del dogma della spiritualità dell'anima dell'uomo. — Conchiusione di questa lunga discussione: le prerogative dell'anima delle piante, e dei bruti sono il più splendido fondamento della grandezza dell'anima umana . . . . » 133

CAPITOLO DODICESIMO. — DELLA PRIMA PREROGATIVA UMANA, O DELLA SUA ORIGINE, PER L'IMMEDIATA AZIONE CREATRICE DI DIO. MAGNIFICA DOTTRINA DI SAN TOMMASO, INTORNO ALLA GENERAZIONE DELL'UOMO, E RAPPORTI DI QUESTA DOTTRINA COL DOGMA DELLA CONCEZIONE DEL VERBO DI DIO NEL SENO DELLA VERGINE. » 141

§ 118. L'anima umana è la più nobile di tutte le anime. Si propongono tre altre pregorative, come essendole esclusivamente proprie, e la prima delle quali è d' ESSERE DI CREAZIONE DIVINA. — Dottrina empia di Platone che dà una medesima origine all'anima dell'uomo ed all' anima del bruto. — Dimostrazione solenne di san Tommaso intorno la tesi: Che l'anima del bruto è generata . . . . pag. 144

§ 119. Magnifica dottrina di san Tommaso sul mistero della generazione animale. — Lo spirito è la virtù del seme, derivato dall' anima. Ogni forma superiore distrugge la forma inferiore e prende il suo posto. — Maniera diversa con cui il maschio e la femmina concorrono alla generazione. — Gli è l'anima che genera l'anima sensitiva e come? 151

§ 120. Bella e luminosa dimostrazione data da san Tommaso della tesi: Che solo l'anima umana è creata immediatamente da Dio. — Differenti fasi del feto umano. — Stranezza dell'ipotesi: Che la stessa anima, sensitiva dapprima, divenga intellettiva dappoi. — In che modo l'uomo genera veramente l'uomo, quantunque la sua anima sia l'opera immediata di Dio 160

§ 121. L'anima non è creata che all' istante medesimo in cui la è unita al corpo. — Confutazione di alcune obiezioni contro la tesi della sua origine per la creazione. — La dottrina che abbiamo stabilito sulla generazione è confirmata dalla Scrittura 177

§ 122 Importanza del dogma della verità dell' umanità di GESU' CRISTO. — Nel mistero dell'Incarnazione, il Naturale ha dovuto trovarsi accanto del Soprannaturale, poichè GESU' CRISTO è stato vero uomo, come vero Dio — Dottrina di san Tommaso sulla generazione, applicata alla spiegazione di questo mistero . . 188

§ 123. Le obiezioni degli eretici, contro alla verità dell'umanità di Gesù Cristo, felicemente confutate dalla dottrina di san Tommaso sulla generazione. — In che modo il corpo del Signore, concepito senza il concorso dell'uomo e solo dal sangue di Maria, è stato un vero

corpo umano, e Gesù Cristo è vero FIGLIUOLO DELL' UOMO. — Maniera chiara e precisa con cui questo ineffabile dogma è rivelato nel Vangelo . . . . pag. 197

CAPITOLO TREDICESIMO — DELLA SECONDA PREROGATIVA DELL'ANIMA UMANA, D'ESSERE NATURALMENTE ED ESSENZIALMENTE LIBERA 211

§ 124. Importanza del dogma della libertà. — La dea della Ragione non entra per niente in questa discussione. — Distinzione della libertà di NECESSITA' e della libertà di COAZIONE. — Dottrine erronee de' filosofi e degli eretici, intorno alla libertà dell'anima umana. — La filosofia cristiana è la sola filosofia tutrice della libertà metafisica e politica dell'uomo . . ivi

§ 125. Definizione della libertà di san Tommaso, ed eccellenza di questa definizione. — Il giudizio della ragione e dell' essenza della libertà. — Spiegazione ed importanza di questa profonda dottrina. — La fine e le determinazioni della natura sono necessarie; i mezzi e gli oggetti delle facoltà sono contingenti; gli è per rispetto a queste ultime cose che l'uomo è libero . . 223

§ 126. Continuazione dello stesso soggetto: si prova ancora di più che la libertà non è che IL GIUDIZIO LIBERO DELL' AZIONE. — In che modo la libertà spetta alla ragione, e come l'uomo non è libero che perchè è ragionevole 232

§ 127. Si confutano le obiezioni contro la libertà, tratte da queste parole di san Paolo: « Io non faccio il bene che voglio fare, e faccio il male che non voglio fare. » — Qual è questo « male » onde parla san Paolo in questo luogo? — Per le stesse parole in luogo di negare la libertà, la conferma. — Il dogma della libertà, provato dal Vangelo e dall'economia di tutta la Bibbia. I filosofi protestanti, che negano questo dogma sulla testimonianza della Bibbia, sono convinti di negare la Bibbia 240

§ 128. Risposta all' obiezione tratta dall'azione della grazia sull' uomo. — La grazia non distrugge, ma

innalza e perfeziona la libertà. — I protestanti mancano del senso che fa comprendere la Scrittura . . pag. 247

§ 129. Dottrina cattolica nella scienza divina. — La provvidenza delle cose non ne cambia la natura. — In che modo l'infallibilità della prescienza divina è una garanzia della libertà umana 252

§ 130. Come ogni buon governo dell'uomo non distrugge, ma mantiene la libertà politica, con più ragione il governo di Dio distrugge, ma mantiene la libertà morale degli esseri intelligenti. — In che modo Iddio conduce l'uomo senza offendere la sua libertà. — Magnifici luoghi della Scrittura, che spiegano l'azione della Provvidenza e l'esistenza della libertà. 259

§ 131. Confutazione dell'obiezione de' materialisti contro la libertà umana. — Gli oggetti esterni non impressionano affatto necessariamente l'intelletto, ma l'immaginazione. — L'appetito intellettivo rimane sempre padrone di sè stesso. — Il negare la libertà è un negare l'intelligenza e fare dell'uomo un bruto. — La libertà è un sentimento indestruttibile del cuore dell'uomo. — Non si può combatterla senza affermarla. — La sola cosa per cui l'uomo non sia libero, è la negazione della sua libertà. 265

CAPITOLO QUATTORDICESIMO. — DELL'ULTIMA PREROGATIVA DELL'ANIMA UMANA: D'ESSERE IMMORTALE, E DI FAR PARTECIPARE IL CORPO ALLA SUA IMMORTALITA' . 275

§ 132. Importanza del dogma dell'immortalità dell'anima, per rispetto al dogma dell'esistenza di Dio. — I filosofi pagani, antichi e moderni, Platone, Puffendorf, Leibnitz, Montaigne, Saint Evremond, il Cartesio, hanno ignorato o negato le dimostrazioni metafisiche dell'immortalità dell'anima. — Essi hanno ammesso questo dogma, ma non hanno saputo provarlo metafisicamente. La *Filosofia di Lione* ed il suo annotatore, il Bautain ed il Cousin, hanno meritato lo stesso rimprovero. — Si propone di esporre qui le prove metafisiche dello stesso dogma, tali che, solo, la filosofia cristiana le ha date. . ivi

§ 133. S'incomincia ad esporre il grande argomento metafisico della filosofia cristiana, in favore dell'immortalità dell'anima, dedotta dalla sua SUSSISTENZIALITÀ'. — Il principio che « Ciò che non dipende neppure da un altro essere per operare non ne dipende neppure per esistere » è incontrastabile. — Si prova che l'anima umana non dipende affatto dal corpo rispetto alle sue operazioni specifiche di COMPRENDERE, di RAGIONARE e di VOLERE. — Tutte le operazioni sensitive si fanno col corpo, ed è per ciò che logorano il corpo: mentre le operazioni intellettive non l'usano affatto. . . . . pag. 285

§ 134. Si spiega in qual modo veramente l'anima umana, sebbene abbia bisogno dei fantasmi corporei per formarsi le idee, non dipende affatto dal corpo, nella sua operazione del COMPRENDERE. — Quest'è una prova che è incorruttibile per sè. . . . . » 296

§ 135. L'annichilazione dell'anima umana è possibile, ma d'una possibilità che non può mai essere tradotta in atto. — Prove che Dio, potendo ASSOLUTAMENTE annichilire l'anima, non l'annichilerà affatto. — Altre belle considerazioni di san Tommaso sulla SUSSISTENZIALITÀ' dell'anima, come ragione della sua immortalità. » 306

§ 136. Applicazione de' principii esposti all'anima delle bestie. — Strano errore di Platone intorno a questo soggetto. — Solo, la Teoria della filosofia cristiana, su questo medesimo suggetto, è ragionevole e solida. — Perchè l'anima delle bestie si spegne e deve spegnersi col corpo. . . . . » 316

§ 137. S'incomincia dal confutare le obiezioni de' materialisti contro l'immortalità dell'anima. — Risposta alle obiezioni tratte da ciò che l'anima umana è destinata a vivificare il corpo, da ciò che essa è forma sostanziale del corpo, da ciò che essa si completa dal corpo e non può comprendere senza il corpo. . . . » 322

§ 138 Continuazione della confutazione delle obiezioni contro l'immortalità dell'anima. — Prova che l'anima intellettiva non è in alcun modo affetta dalle passioni del corpo. — Le perturbazioni dello spirito, in occasione delle malattie del corpo, non provano neppure

che il corpo affetti lo spirito. — Confutazione de'due ultimi argomenti della scuola materialista, tratti dall'essenza della vita dell'uomo, e da ciò che l'anima nasce col corpo . . . . pag. 330

§ 139. Della risurrezione de' corpi. L'uomo non ha potuto inventare questo dogma. — Primo argomento che questo dogma religioso è anco una verità filosofica, tratto da' fenomeni dell'ordine naturale. — Magnifici luoghi di Tertulliano e di sant' Agostino su questo soggetto. • 340

§ 140. Secondo argomento in favore del dogma della risurrezione. Quest'argomento è tutto metafisico e dedotto dall'essenza stessa e dalla natura umana. — Gli è contro natura che l'anima rimanga sempre priva del corpo, di cui essa è stata forma sostanziale . . . . . . • 348

§ 141. Il dogma della risurrezione provato anche per la sua causa finale. — Iddio avendo creato l' uomo INESTERMINABILE, pure, per rispetto a' corpi questo disegno di Dio deve necessariamente adempirsi. — L'ordine cosmologico, esso pure, esige la risurrezione de'corpi umani • 354

§ 142 Risposta all' obiezione contro il dogma della risurrezione fondata sulla pretesa impossibilità che ciò che è perito rinasca. — L' onnipotenza che ha creato l' uomo dal nulla, può ben farlo essere nuovamente quello che è stato. — Il prodigio della risurrezione è men grande di quello della creazione. — Chi ha fatto il più può fare il meno. Bellissimi luoghi de' Padri su tal soggetto. . . . . • 363

§ 143. La sola obiezione seria contro la verità della risurrezione è che, il corpo dell'uomo, essendo stato distrutto, Iddio può ben dargli un nuovo corpo, ma non rendergli il suo proprio corpo — Sposizione della profonda dottrina di san Paolo contro questa obiezione. — Il corpo dell'uomo è il solo corpo che la morte non annienta affatto. E dal germe che è indestruttibile, che Dio RIFORMERA' il corpo dell' uomo, come forma l'albero dal seme. — In che modo questo corpo, così riformato, sarà numericamente lo stesso antico corpo dell'uomo. — Riepilogo della psicologia cristiana . . • 369

CAPITOLO UNICO. — SCHIARIMENTI SUL METODO DELLA FILOSOFIA CRISTIANA, ALL' OCCASIONE DI RECENTI ATTACCHI DIRETTI CONTRO DI ESSO . . . . pag. 383

§ 144. Che cosa è il Metodo? Non si faranno qui che talune osservazioni sul vero Metodo filosofico. — Perchè il semirazionalismo, risuscitando una massima d'Abelardo, si scaglia tanto contro il metodo di san Tommaso? — Il Jourdain s'è fatto lo strumento di questi attacchi. Non è confutato che sotto questo rispetto. — Gli scolastici hanno avuto gran ragione di subordinare tutto al ragionamento e di non mescolare il sentimento alle discussioni filosofiche. — I difetti che loro si rimproverano li hanno comuni con tutti i filosofi. — Si difende san Tommaso contro l'accusa d'aver trascurato l'OSSERVAZIONE. — La COSCIENZA non ha a far nulla nelle cose speculative. Nella pratica, san Tommaso l'ha più fedelmente seguita de' suoi censori . . . . . » ivi

§ 145. Il metodo scolastico solennemente vendicato dal Jourdain, rispetto alla sua importanza ed alla sua necessità. — Contraddizioni palpabili nei quali è caduto quest' autore sullo stesso suggetto. — Pruove che non ci ha una parola di vero e di esattonegli elogi che ha dati al Bacone, al Cartesio e ad altri filosofi moderni, intorno al metodo. — Pei lavori di questi filosofi, sulla stessa materia, non è stata scoperta alcuna verità, ed è stato aperta la porta a tutti gli errori . . . . . » 397

§ 146. Continuazione sullo stesso suggetto. Il vero metodo in filosofia ed in teologia trovandosi nel cammin diritto della verità, gli scolastici non doveano punto occuparsi di trovare nuovi metodi. — Questo studio non è divenuto necessario che dopo che all'esempio del falso metodo, introdotto dal Lutero in teologia, il Cartesio creò un falso metodo in filosofia. — La lingua delle scienze è e deve essere sempre inaccessibile al popolo. — La scolastica non è caduta a cagion de' vizi del suo metodo, ma a cagion della verità delle sue dottrine, che mettea in disagio tutti gli errori . . . » 408

§ 147. Altri incredibili rimproveri che il semirazionalismo, per l'organo del Jourdain, ha ardito di fare alla

scolastica. — Sono confutati parola a parola. — La riforma filosofica del Cartesio non era più necessaria della riforma teologica del Lutero — Funesti risultati di questa doppia riforma, provati da' fatti . . . . pag. 418

§ 148. Altre considerazioni sui lavori de'moderni intorno al metodo. — È la quistione del metodo che divide maggiormente i nostri filosofi. — L'inutilità de'loro lavori, riconosciuta dalla stessa scuola cartesiana. Incredibile confessione del Nicole su tal soggetto. — Quello che oggi s'insegna sul metodo non è proprio che a falsare lo spirito della gioventù, ed a gittarlo nella via dell'incredulità 430

§ 149. Riepilogo delle dottrine col metodo della filosofia cristiana. Questa filosofia, fedele al precetto dell'Evangelo, di cercare innanzi a tutto, la fede, ne ha ottenuto la ricompensa promessa, e di giugnere alla scienza. A questo tratto gli è impossibile di non riconoscerla per la vera filosofia 440





